DU MÊME AUTEUR
AUX ÉDITIONS DU CERF

La Lisibilité du monde, coll. « Passages », 2007.

HANS BLUMENBERG

DESCRIPTION DE L'HOMME

Traduction de l'allemand et préface de
DENIS TRIERWEILER

Ouvrage publié avec le soutien
du Centre national du livre

Passages

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr
PARIS

2011



Imprimé en France

www.editionsducerf.fr
29, boulevard La Tour-Maubourg
75340 Paris Cedex 07

ISBN 978-2-204-09509-9
ISSN 0298-9972

PRÉFACE

« TOUT CE QUI ALLAIT DE SOI NE VA PLUS AUTANT DE SOI QU'AVANT »

> « Si l'on observe l'histoire de la lignée de l'homme, telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui, un nouvel essai de définition s'impose, qui n'est pas ajouté par hasard : *L'homme est cet être qui aurait pu se rater et qui peut encore se rater*[1]. »
>
> BLUMENBERG.

En un très lointain souvenir de lecture émergent les premiers mots d'une postface que donna Max-Pol Fouchet au roman de Malcolm Lowry *Au-dessous du volcan*. Ces mots étaient : « Après un tel livre, c'est bien plutôt le silence qui devrait suivre... », et c'est une longue postface qui suivit... La tâche de donner une préface à la *Description de l'homme* inciterait, elle, à commencer par : « C'est bien plutôt le silence qui devrait précéder. » Elle incite à se réfugier derrière les mots du grand absent dans les références de Blumenberg, l'auteur de la *Préface de la Phénoménologie de l'esprit :* « L'élucidation, préalable à [l]'œuvre [...] paraît, dans le cas d'une œuvre philosophique, non seulement superflue, mais encore, en raison de la nature de la chose même, impropre et inadaptée. » Et c'est une longue préface qui suivit.

« La chose même » traduit, chez Jean Hyppolite : *um der Natur der Sache willen...* Et voici déjà notre affaire : la chose, *die Sache*. Blumenberg : « L'une des raisons majeures qui ont fait que la phénoménologie ait pu se présenter comme

1. *Beschreibung des Menschen*, Francfort-sur-le-main, Suhrkamp, 2006, p. 516 (voir ici, p. 490).

quelque chose de neuf, et avec succès, se trouve dans la très vieille rhétorique dont elle s'est servie dans sa présentation programmatique d'elle-même, et dont la quintessence était dans la formule du mot d'ordre : *retour aux choses mêmes !* [...] Si j'ai parlé de la rhétorique de la phénoménologie, c'est son aspect extérieur qui est visé par là ; il n'est pas le moins du monde mis en doute, ou même contesté, que cette formule programmatique aux effets puissants ne soit authentiquement fondée dans la démarche même de cette philosophie. Car ce qu'est une *chose*, cela ne va pas du tout, comme dans la morale des faits, de soi. Au contraire : rien n'est plus difficile à comprendre que ce qu'est *la chose* dans une philosophie. Pour la phénoménologie, il n'est pas seulement vrai dans les faits historiques qu'il n'est apparu que progressivement et tardivement ce que serait son affaire *[Sache]* ; mais il se trouve en outre de façon incontournable dans son point de départ qu'il lui revient de faire de cette question, de savoir ce qu'il faudrait désigner comme la chose, la question elle-même qu'il faudrait interroger » (p. 306[1]).

Or justement, qu'est donc la chose, quelle est l'affaire, dans la philosophie de Hans Blumenberg ? Nous sommes devant un livre immense, partie d'une œuvre immense, peu aisée à déchiffrer. Nous avions cru pouvoir écrire ailleurs[2] que si l'on considérait qu'une part majeure du projet de Blumenberg avait consisté à contourner l'interdit d'anthropologie de la phénoménologie, les choses s'éclairaient et ses livres devenaient accessibles. Nous voici cette fois confronté à la tâche, peu aisée, de dire pourquoi cette anthropologie, sous nos yeux, se veut une anthropologie phénoménologique. Car, au vu de la critique dévastatrice que Blumenberg inflige à Husserl, déjà à l'œuvre dans *Lebenszeit und Weltzeit*, mais aussi dans *Zu den Sachen und zurück* et d'autres textes parus du vivant de l'auteur, on ne peut éviter de se poser la question : pourquoi encore une phénoménologie ? Ce projet a-t-il seulement encore un sens ? La sévérité de Blumenberg est par moments glaçante. Ainsi

1. À chaque fois que nous citerons un passage de la *Description de l'homme*, nous nous contenterons de donner le numéro de la page. Lorsqu'il s'agit d'une citation prélevée ailleurs, il en sera fait mention.

2. Dans notre préface à *La Lisibilité du monde*, trad. P. Rusch et D. Trierweiler, Paris, Éd. du Cerf, 2007.

ce passage : « Ce qui rend songeur dans la phénoménologie est son degré de crédulité historique, son manque d'exploitation de l'expérience au moyen de ses normes d'évidence, sa revendication de l'intuition, son manque de méfiance face aux menaces de régression infinie de la raison. Pour le dire plus brièvement : la phénoménologie n'atteint pas le fait que la raison s'est avérée avoir besoin d'être disciplinée. Est-ce dû à ceci qu'elle serait elle-même une forme de la raison non disciplinée ? » (p. 54)

Et ce passage encore. « Existe-t-il encore d'autres phénoménologues que moi-même ? Husserl était-il un phénoménologue, ou bien même, pour le dire de manière à la fois frivole et arrogante, suis-je le véritable réalisateur de ce qui est resté incompris chez lui ? » (p. 102.)

Frivole et arrogante, cette déclaration fait bien sûr allusion à la prétention heideggérienne de comprendre un penseur mieux qu'il ne s'était compris lui-même ; mais elle résume aussi de manière assez saisissante ce qu'est le projet de Blumenberg dans *Beschreibung des Menschen*.

Non sans son ironie coutumière, il est arrivé à Blumenberg de se définir comme un « philosophe exigeant[1] ». Cette déclaration doit être prise à la lettre. La façon qu'avait Blumenberg de respecter son lecteur était d'exiger beaucoup de lui. La barre était fixée très haut. Lorsqu'il relisait ses épreuves, il pesait savamment le dosage de ce qu'il pouvait attendre. Et il « lissait » lorsque la phrase lui semblait vraiment trop difficile. S'il ne l'avait pas fait, nous aurions encore plus de mal à le lire.

Mais déjà dans les livres publiés de son vivant, les difficultés sont légion. Il est souvent allusif, voire énigmatique. Il a cette façon très particulière de citer les auteurs en ne donnant souvent qu'une seule référence. Ensuite, il continue de se mouvoir dans le même texte sans plus jamais dire où il se trouve, parce qu'il attend que le lecteur le suive, et donc ait sous les yeux le même texte que lui, en même temps. Il veut un lecteur cultivé, voire érudit. Cela pose des problèmes que l'on n'aperçoit souvent que de manière subliminale, avant de se sentir véritablement interpellé et de se mettre en quête. Ainsi de l'épigraphe de la

1. *Ein Philosoph von Anspruch*, dans *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Suhrkamp, 2000, p. 134.

Description de l'homme : « Plutôt que de dire qu'il nie Dieu, on pourrait dire qu'il nie l'homme » (Heine sur Spinoza).

Le lecteur s'interroge : Heine a dit cela... ? Et pourquoi le mettre en épigraphe, est-ce que cela ne contredit pas justement tout le propos du livre à venir, etc. ? Ce n'est qu'en faisant retour sur la phrase qu'il se souvient qu'il existe un texte de Heine intitulé *Sur Spinoza*. Et il va au texte, et là, il lit : « La sottise et la méchanceté purent seules donner à une telle doctrine la qualification d'athée [...]. » Et il poursuit sa lecture intégralement. Voilà ce que veut Blumenberg : faire lire, relire[1].

Or, ce livre-ci justement, la *Description de l'homme*, est le premier, dans la série des posthumes dont la composition n'a pas été exhaustivement décidée par l'auteur. Il en découle deux choses. Premièrement : que « [cela] n'aurait pas passé l'autocensure de l'auteur jusqu'au stade de l'impression » (p. 158.), comme le dit Blumenberg ici même à propos des textes posthumes de Husserl. Mais il en découle aussi que nous nous trouvons de plain-pied dans le laboratoire expérimental de l'auteur, là où se rencontre le « soubassement de la pensée, le bouillon de culture des cristallisations systématiques[2] ». Un problème apparaît, il est pris à bras le corps, dans toute son opacité, il est analysé, disséqué, mis à plat, et finalement rendu abordable, compréhensible. L'impression sur le lecteur est qu'il lui incombe tout d'abord de prendre d'assaut un rempart inexpugnable, de le gravir, pour finalement déboucher en terrain libre, là où la vue devient possible, où l'horizon est dégagé.

Mais c'est que le philosophe lui-même est dans cette situation. Il est face à un rempart. Ce dont il s'agit ici – et peut-être dans toute l'œuvre de Blumenberg – est de prendre d'assaut

1. HEINE, *Zur Geschichte*, publié en français dans la *Revue des Deux Mondes* en novembre 1834. Le texte est repris dans le *Cahier Spinoza* 4, avec un commentaire de Jean-Pierre Lefebvre qui souligne la « réhabilitation de la matière » par Heine. – Je suis ici, comme souvent, redevable à mon ami Jean-Claude Giabicani d'avoir attiré mon attention. Voir sa remarquable thèse *Le commencement de la sagesse. Négativité et éthique dans la doctrine anthropologique de Spinoza*, Paris, 1988, malheureusement non publiée. C'est aussi le lieu de lui dire toute ma reconnaissance pour avoir été le premier lecteur de cette traduction de la *Description*, avec une patience, une perspicacité et une érudition infaillibles. Qu'il en soit vivement remercié.

2. Hans BLUMENBERG, *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. fse de D. Gammelin, postface de J.-Cl. Monod, Paris, Vrin, 2006, p. 12.

une forteresse. Cette forteresse porte un nom : phénoménologie. Y pénétrer implique d'en connaître tous les détails de construction : genèse et édification. De là cette confrontation de toute une vie avec Husserl. Husserl est à Blumenberg ce que Jean-Sébastien Bach était à Glenn Gould : thème de variations sans fin.

Tout d'abord, il faut donc dresser un état des lieux. Ce à quoi va s'employer le premier chapitre de la *Description* : « Existence ou conscience ». (On pourra nous reprocher d'avoir traduit le fameux *Dasein* par « existence », comme au temps des premières tentatives françaises en ce domaine. Mais c'est que le terme exprime exactement les intentions de l'auteur. En outre, *Dasein* est un terme tout à fait usuel de la langue allemande. Nous préférons ne pas néologiser quand ce n'est pas indispensable ; le lexique husserlien est déjà bien assez glouton en la matière.)

Blumenberg a livré bataille contre l'absolutisme théologique dans *La Légitimité des Temps modernes*, contre l'absolutisme du réel dans *Arbeit am Mythos*, et en un sens, il combat ici l'absolutisme théorique de la forteresse husserlienne.

« L'absolutisme de la vérité [...] avait été dès le tout début l'ambition de la phénoménologie. *Ce qui est vrai est absolu, est vrai "en soi" ; la vérité est identiquement une, qu'elle soit saisie par le jugement d'hommes ou de brutes, d'anges ou de dieux*[1] » (p. 370).

« La réflexion transcendantale est l'artifice qui permet d'appliquer l'exigence d'évidence de la perception d'essence *[Wesensschau]* au sujet regardant, pensant, et connaissant lui-même. Elle contribue à permettre de la dépasser en direction de sa conditionnalité transcendantale, d'ériger la subjectivité absolue en thème. On dira certes que ce n'est pas là un processus essentiel, nécessaire, pour la philosophie. Ce serait le destin de la philosophie de la conscience, de l'idéalisme, de devoir renoncer à l'intérêt de l'homme pour lui-même au profit de ses prétentions absolues. Mais même s'il en va ainsi, d'où provient la disponibilité pour cette solution ? La réponse ne peut-être que celle-ci : c'est la conséquence de l'attitude théorique elle-même. Sous la forme de la science moderne,

1. HUSSERL, *Logische Untersuchungen I*, § 36 ; *Husserliana* XVIII, p. 125 ; *Recherches logiques* (notre traduction).

elle débute comme une fonction, un "organe" de l'homme, de son intérêt pour le monde, de sa curiosité intellectuelle. Mais c'est en le contraignant à satisfaire à cette incitation, par l'objectivation de sa propre réalisation de connaissance : en excluant les composantes subjectives, en neutralisant la perspective, en remplaçant les critères de mesure organiques par des critères quantitatifs mécaniques. Dans la mesure du succès que vise l'attitude théorique, elle réduit pour sa part l'homme à un fonctionnaire de ce but qu'il s'est fixé. Cette fonctionnalisation s'appelle travail scientifique, s'appelle recherche. En elle le sujet *individuel* disparaît pour réapparaître en tant que *général*. Seule l'espèce peut et doit être l'usufruitier de la vérité » (p. 30-31).

Husserl lui-même finira par rendre les armes : « raison pour laquelle peut exister la note posthume bouleversante de l'été 1935, dans laquelle Husserl tire la conséquence, annihilant à ses yeux toute philosophie – et constatable dans le destin de la sienne – : *La philosophie comme science, comme science sérieuse, rigoureuse, et même apodictiquement rigoureuse – ce rêve est fini* ».

Mais il avait commencé par se ranger du côté du pamphlet dirigé, en 1886, par Ernst Mach, contre l'humanisme culturel. Il avait voulu que sa phénoménologie soit une science rigoureuse. Et donc il en avait exclu l'homme. Et… « La disparition de l'homme de la propre image théorique qu'il se fait du monde, dans la mesure même où cette image se complète, ou simplement s'élargit, a quelque chose en soi du grand processus mythique que Freud a décrit, ou raconté, sous le titre de *pulsion de mort* » (p. 10). Mais ce n'est pas tout. L'absolutisme transcendantal husserlien va ouvrir la voie à ses *antipodes* mêmes, de l'intérieur de sa propre doctrine.

« Faire un usage compréhensif du prédicat de l'être ne pouvait être que le dernier pas, non pas le premier. C'est aussi là la différence de Husserl par rapport à Heidegger, qui pensait pouvoir faire de la question du "sens de l'être" le point de départ de toute philosophie, tandis que Husserl la considérait comme le fruit mûr à la fin d'une théorie, qui devait tomber de lui-même dans l'escarcelle du phénoménologue avec la clarification de l'objectivité. C'est ainsi que Husserl peut dire, lorsqu'il rédige la présentation de la phénoménologie pour l'*Encyclopaedia Britannica*, que cela lui a été fort pénible,

parce qu'en repensant une fois de plus de façon originaire la démarche principielle de son travail, il lui fallait prendre en compte le fait que *Heidegger, comme je suis maintenant contraint de le penser, n'a pas compris cette démarche, et a donc manqué aussi tout le sens de la méthode de la réduction phénoménologique*[1] » (p. 388-389).

« La fascination qu'a exercée l'ontologie fondamentale de Heidegger, sous le titre d'une phénoménologie, et précisément sur l'école de Husserl, et qui représente l'événement élémentaire de la philosophie allemande de la première moitié du siècle, doit être vue dans ce contexte. Avec sa question sur "le sens de l'être", Heidegger a libéré la phénoménologie de son infinité à forme scientifique. En ce que l'être du *Dasein* devenait le porteur de la compréhension de l'être, la mesure de la vie et la mesure de la tâche philosophique étaient à nouveau proclamées congruentes » (p. 406).

« La conscience est une structure qui s'engendre elle-même ; c'est justement pour cela qu'elle n'est jamais pure spontanéité mais tributaire de l'*impression originelle* actuelle qui s'impose après coup, et à partir de laquelle et avec laquelle seule se forme la structure temporelle. *Nul vécu n'est pensable dans nul contexte de conscience sans être soumis à la loi de la constitution temporelle… Il n'est pas seulement, il est aussi conscient comme étant* originaliter *et comme étant en devenir et étant devenu à l'instant.* Cette conscience ne sait rien par elle-même de son commencement et de sa possible fin ; elle ne peut en être informée que "du dehors", "anthropologiquement". Jamais elle ne comprendra ce que cela veut dire : une conscience commence, ou finit.

« La structure temporelle qu'elle engendre elle-même lui interdit de comprendre cela, mais jamais elle ne conduit au temps absolu comme forme du sens dans laquelle être soi pourrait seul être pensé aussi. On le voit facilement : dans la conscience pure rien n'est contenu de la propre finitude ; au contraire, elle lui est inaccessible. Elle n'est pas dans le temps ; elle a elle-même les qualités du temps qui consistent à

1. Husserl à Ingarden, le 26 novembre 1927, « Phaenomenologica » 25, p. 42 s. Auparavant, le 19 novembre 1927 : « Beaucoup de choses dépendent, pour la philosophie ultérieure, de savoir comment et s'il parviendra à faire le travail jusqu'à la saisie de mes intuitions universelles. »

tout avoir en soi. Rien ne rappelle davantage que cet état de fait la plus ancienne réponse philosophique transmise à la question de ce que Dieu est. D'après la citation tardive de Clément d'Alexandrie, la réponse était : Ce qui n'a ni commencement ni fin.

« Toutes les différences de la phénoménologie contre l'affirmation de la possibilité d'une anthropologie philosophique convergent vers ce point : vers la thèse de l'inconnaissabilité immanente de la finitude du moi. Ce n'est pas par hasard justement le point où la phénoménologie a dû engendrer une phénoménologie contre elle-même – résolument anthropologique dans son commencement, non pas dans sa visée et surtout pas dans son résultat : l'ontologie fondamentale, dans laquelle on pouvait parler de "l'être pour la mort" et de "l'intra-temporalité" du *Dasein* » (p. 384-385).

Dans la phénoménologie husserlienne, il n'y avait pas place pour de tels existentiaux. Heidegger s'est engouffré dans la faille des murailles de la forteresse. Et que tout son effort ait été, selon Blumenberg, « vain » (p. 5) n'y change rien. L'édifice était bel et bien ébranlé. Et cet ébranlement provoquera la *Krisis* du dernier Husserl.

L'attitude envers la forteresse, pour rester dans la métaphore architecturale, est ce qui décide de tout. Blumenberg étudie sans relâche la genèse, les fondements, la construction, pour ensuite s'approprier la pensée du fondateur, la continuer, la développer, la rendre fructueuse. D'autres cherchent à se faufiler dans les failles pour se rendre maîtres de la place, au risque de trahir. Le diagnostic de Blumenberg est que la phénoménologie aurait pu éviter ces grands dangers si elle s'était ouverte à l'anthropologie.

Il faudra tout d'abord expliciter les raisons de la phobie de l'anthropologie au sein de la phénoménologie. Ainsi, lorsque Husserl parle de la conscience, il attache une grande importance à ce qu'il ne s'agisse pas là, avant tout, de la conscience humaine, mais de la conscience dans l'absolu, de l'essence de la conscience. (Et quand Heidegger parle du *Dasein*, il marque qu'il ne s'agit pas là de son objet principal, mais uniquement du préalable méthodique, du passage obligé vers la question qu'il tient vraiment à poser : celle du sens de l'être.) On peut d'ores et déjà retenir ceci : « Dans la phénoménologie conspirant avec Heidegger, qui voulait sauver Husserl au moins en tant que "précurseur", on cultivait l'attente que, dans la théorie de la perception étrangère par empathie et par apprésentation se trouveraient les fondements d'une anthropologie phénoménologique. [...] Elle était plus instamment désirée que la résolution de la question de l'être, à laquelle personne n'a jamais cru sérieusement, pas même Heidegger » (p. 103). Dans un autre passage du livre : « La question de l'être n'existe absolument pas. Si elle existait, il serait permis de la disqualifier comme l'une des questions mineures, voire même inintéressantes, de la philosophie » (p. 206). On ne saurait être plus clair. Autant l'admiration que Blumenberg porte à Husserl, à ce qu'il nomme « la qualité de sa pensée », ne se démentira jamais, autant son aversion pour Heidegger est manifeste. Le premier chapitre a donc établi que l'on allait s'intéresser à la conscience, et non pas au sens de l'être, qui n'est pas une question de la philosophie, ou alors de très faible importance.

Blumenberg va soumettre la phénoménologie husserlienne à une phénoménologie de la phénoménologie, dont le but sera de montrer que cette dernière appelle une anthropologie, mais qu'elle n'en veut rien savoir. Pour le phénoménologue, c'est une contingence primordiale qui nécessite la recherche d'une anthropologie : « l'absence de rapport de l'*eidos* Moi avec l'*eidos Homo sapiens* ».

Cette anthropologie devra être conquise par la « réduction » des thèses de Husserl, ce qui revient à dire, là encore, qu'elle sera phénoménologique. Seront conservés les acquis jugés indispensables de Husserl, mais non pas ses excès théoriques. « Les théories, même quand elles sont du rang de la phénoménologie, doivent être considérées sous l'angle de la prétention et du renoncement. [...] Il n'y a jamais eu de gain théorique important sans renoncement à une prétention dont on avait jusque-là considéré qu'on ne pouvait y renoncer. » L'anthropologie phénoménologique fonctionne comme critique des présupposés de la phénoménologie et comme acceptation des renoncements thématiques qui vont de pair. Ainsi la démarche s'avère tout à fait conséquente avec le projet global de Blumenberg, qui est le même, à travers les diverses formes qu'il a pu prendre : l'affirmation de soi de l'homme. *Que reste-t-il ? Tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui*, dirait-on presque.

Mais le chemin sera long. Il faudra parcourir la phénoménologie de l'intérieur avant de pouvoir poser les thèses anthropologiques, qui en feront les constantes minimales. Toute la phénoménologie, et donc aussi bien celle du maître que celle du disciple renégat qui en a usurpé le nom, et de quelques autres philosophes de la vie.

De la phénoménologie transcendantale, de la *philosophie comme science rigoureuse*, Blumenberg se démarque par sa critique, alors que cependant, en un sens, il gagne les catégories élémentaires de son anthropologie sur le terrain même de la théorie husserlienne. Celle-ci se voit reconduite à ses propres exigences les plus fondamentales, le but étant de la rendre convaincante et opérationnelle en l'enrichissant d'une anthropologie.

Les difficultés ne se font guère attendre. Pour Husserl, la conscience est, par essence, conscience intentionnelle. Ce qui veut dire qu'elle est toujours auprès de ce dont elle a conscience et qu'elle n'est pas elle-même ; mais pour cette raison justement, elle ne peut être auprès d'elle-même qu'avec « violence ». Selon Husserl, la manière dont la conscience se rapporte à elle-même de façon *immédiate*, garantissant ainsi l'identité du penser et de l'être-pensé est la réflexion. Blumenberg écrit : « Ma thèse est que la pièce la plus ancienne du répertoire de la phénoménologie, l'*intentionnalité* dans la définition de la conscience, et le thème de son tournant transcendantal idéaliste avec les *Idées*, l'*évidence* absolue du point de départ cartésien, sont incompatibles l'un avec l'autre. Cette incompatibilité repose sur la description non assurée, si ce n'est inadéquate, de la réflexion comme immédiateté de la conscience à elle-même, c'est-à-dire de l'identité dans la pensée et l'être pensé. »

Selon Blumenberg, la réflexion est autre chose, elle vient d'ailleurs, et si elle vient se surajouter à la conscience, cela exige des conditions supplémentaires. Lesquelles ? Le chapitre III de la *Description* sera consacré à cette problématique. La réponse est que la réflexion est un *factum* anthropologique lié à l'autoconservation. « Comprendre, écrit-il, est toujours un détour autour de la confrontation nue aux moyens physiques – et en tant qu'évitement du physique, c'est avant tout là le "psychique". » Ainsi naît la raison, dans l'anthropogenèse. La raison est certes le propre de l'homme, mais ce n'est pas lui qui la fait. Elle s'impose à lui par les besoins de l'autoconservation.

Du coup, la garantie d'évidence vole en éclats. Mais Blumenberg va plus loin encore dans le chapitre suivant, « Connaissance de soi et expérience étrangère ». « Ce que nous pensons voir documenté pour la première fois dans le delphique "Connais-toi toi-même" est déjà la version tardive, et libérée pour la redondance, d'un impératif d'autoconservation sans doute jamais articulé. On pourrait, rétrospectivement, le résumer dans les termes suivants : "Prends garde que tu es vu, lorsque tu veux voir !" »

Voilà qui n'arrange guère le cas de la connaissance de soi. L'argumentation de Blumenberg est qu'il y a toujours une préséance de la présentation de soi sur la connaissance de soi. Ce qui compte est la manière dont on se montre, puisque, n'importe comment, on ne se connaît pas bien…

Mais il a encore fallu, en outre, que Husserl tienne à tout prix à affirmer et à fonder l'évidence de l'expérience étrangère. Il se préparait ainsi la difficulté de devoir mettre au pluriel le moi transcendantal absolu.

Or le danger qui guette ce dernier, on le sait, est celui du solipsisme. Autrement dit, il lui faut un monde, et qui plus est, un monde objectif. Cette objectivité ne pourra être garantie que par la co-présence d'autres sujets. Ces autres doivent être capables eux aussi de réflexion et de réduction transcendantale. Ils doivent être des sujets transcendantaux. Et nous touchons là à ce qui a occupé Husserl sa vie durant : la théorie de l'intersubjectivité. Comment ai-je accès aux autres sujets ? Par apprésentation et par empathie. Mais comme ce sont des sujets transcendantaux, il me faut, aussitôt que je les ai rencontrés, abandonner à nouveau, mettre à distance, leur dimension anthropologique. Bien sûr, sans la visibilité des chairs (*Leibe* et non pas *Körper* – *chair* et non pas *corps*) des autres, il n'y aurait pas d'intersubjectivité possible. Mais cette visibilité est loin de satisfaire aux ambitions propres de la phénoménologie, qui veut des sujets transcendantaux, et qui dépasse donc très vite ce stade.

L'approche par l'*Einfühlung*, héritée de Theodor Lipps, est un raisonnement par analogie : comme j'expérimente mon corps comme base de ma subjectivité, j'établis le même contexte lors de la perception d'un corps qui a la même appa-

rence que le mien et qui agit comme le mien. Mais il est tout à fait indifférent dans ce mécanisme que mon corps ait la spécificité d'un corps humain. Si j'avais le corps d'un pachyderme, j'imputerais à tout pachyderme dans mon champ de perception d'être un Je, idem si j'étais une boule de billard... Il n'y a donc pas lieu de se réjouir de ce que Husserl aurait tout de même produit une amorce d'anthropologie dans la théorie de la perception étrangère. C'est ce que s'emploie à montrer le chapitre II.

Le constat de Blumenberg est sans appel : « Le phénoménologue ne parvient pas même à réaliser, dans l'état de la réflexion transcendantale, la tâche élémentaire de la perception étrangère » (p. 146). Et en un autre passage encore : « Au long d'une vie entière, toutes les descriptions de l'intersubjectivité n'étaient pas devenues capables de porter la charge qu'elles devaient porter. »

Quelle était cette charge ? L'homme, là, en chair et en os. L'homme qui souffre, qui se cherche, qui s'interroge, qui se cultive, qui édifie des systèmes philosophiques et invente les sciences exactes, qui veut réussir sa vie aussi. Qui peut se rater dans son projet de lui-même. Cet homme est comme un lieu vide qu'il revient à l'anthropologie philosophique d'investir. « On ne peut et l'on ne doit plus demander qu'une seule chose : comment l'homme est-il seulement capable d'exister ? » C'est cela qui ne va pas de soi, et dont nous parlions plus haut. Là est l'énigme. Ce que peut, et doit réaliser une anthropologie phénoménologique, c'est répondre à la question : « mais qu'était-ce donc que nous avions voulu savoir sur nous-mêmes, en tant qu'hommes ? »

Blumenberg a écrit que le XXe siècle aurait eu un tout autre visage si Husserl avait été philosophiquement moins inculte. C'est plutôt là un regret qu'un grief. « Naturellement, Heidegger savait exactement et authentiquement dans quelle tradition il s'inscrivait, alors que Husserl aurait montré peu de compréhension si la phénoménologie eidétique avait été qualifiée d'inévitablement pélagienne » (p. 48). Husserl aurait été moins surpris, lorsqu'il a enfin lu *Être et Temps*, qu'il avait publié en toute confiance, sans le lire. « C'est sous les yeux menacés de cécité de Husserl, et avec le prestige du nom de son école, que s'était réalisée *l'inversion complète de la position de principe* de [sa] phénoménologie » (p. 37). « Si la notice, qui n'est certes pas improbable, de Karl Jaspers est véridique : que Malvine Husserl aurait appelé Heidegger "l'enfant phénoménologique", alors le destin des pères n'aura pas été épargné à Edmund Husserl » *(*p. 38*).*

Or Husserl était mathématicien. C'est dans les mathématiques que la phénoménologie est née. Le chapitre V de la *Description* explore ce fait. Il nous faut, à ce sujet, rappeler un article de la plus haute importance du jeune Blumenberg : « Concept de réalité et possibilité du roman[1] ».

Blumenberg établit dans ce texte quatre concepts de réalité historiquement définis. Le troisième de ces concepts est décrit comme « réalisation d'un contexte en lui-même cohérent et unanime *[einstimmig]* ». Dans une note ajoutée après la discussion du colloque, Blumenberg précise que c'est à juste titre que ce concept de réalité a été décrit comme celui de la phénoménologie de Husserl. Mais il regrette de n'avoir pas insisté sur la précision suivante : « du concept de réalité *expliqué* par la phénoménologie ». Ce concept considère la « réalité comme le résultat d'une réalisation[2] ».

La première forme historiquement situable est définie comme *réalité de l'évidence momentanée* (Antiquité). La deuxième est la *réalité garantie* (Moyen Âge et son résultat), et la quatrième – qui reste à discuter – s'orienterait autour de l'expérience de la *résistance* (la réalité n'obéit pas au sujet, lui résiste : époque contemporaine).

Or il se trouve que dans le chapitre V de la *Description*, « L'homme compte toujours », Blumenberg entreprend de retracer la naissance de la phénoménologie dans *La Philosophie de l'arithmétique* de Husserl. « Dans ce mouvement de pensée aux allures subtiles, on a devant soi *in nuce*, le concept du "phénomène" de la phénoménologie en devenir [...] » (p. 319) ; « Au cours du développement des alternatives émergent, comme inconsciemment, les concepts fondamentaux programmatiques de la discipline philosophique à venir » (p. 321).

1. H. BLUMENBERG, « Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans », dans *Poetik und Hermeneutik* 1, Fink, 1963. Une traduction par Jean-Louis Schlegel est en cours aux éditions du Seuil. Nous l'avons nous-même longuement évoqué dans « Polla ta deina », *Archives de philosophie*, t. 67, cahier 2, été 2004.

2. H. BLUMENBERG, dans *Poetik und Hermeneutik* 1, p. 12.

« Mais, dans le commerce avec les nombres, la limite de l'intuitivité est une limite de la faculté d'intuition, de sa puissance de saisie, de son étendue dans la simultanéité, et donc, de l'évidence momentanée » (p. 333). Autrement dit, il est montré que les premiers tâtonnements de Husserl sont platoniciens et correspondent au premier concept de réalité historique, celui de l'évidence momentanée. « Le cas idéal de la représentation propre, non symbolique, de multiplicité est celui qui a lieu sans le temps, dans l'intuition acquise en un instant et d'un seul regard » (p. 340). Blumenberg entreprend de montrer comment Husserl est ainsi conduit peu à peu à envisager la possibilité d'une momentanéité discursivement étendue, d'une présence qui n'est pas strictement momentanée, celle de la rétention. Que c'est, en d'autres termes, le tournant husserlien vers le cartésianisme qui va lui permettre d'édifier la théorie de la conscience intime du temps, et de donner naissance à la phénoménologie. « il sera permis de dire que la *Philosophie de l'arithmétique*, bien que n'ayant pas encore été écrite dans la langue et selon les critères de la phénoménologie, satisfait parfaitement aux exigences de celle-ci, et qu'elle s'approche tout à fait – avec quelques restrictions – d'une théorie de la conscience absolument, d'une théorie de l'essence du sujet » (p. 348-349).

Le chapitre montre comment la phénoménologie prend naissance dans *La Philosophie de l'arithmétique*, et comment « la qualité de la pensée de Husserl » lui permet de faire la transition qui va du premier concept de réalité historique au troisième.

L'entreprise proprement blumenbergienne va consister à faire passer la phénoménologie du troisième au quatrième concept de réalité. Celui de la résistance, de la contingence du monde. C'est là l'inflexion qu'il imprime à la phénoménologie de Husserl. La subjectivité absolue ne se suffit pas à elle-même, elle exige, avec une contraignante évidence, un monde, qu'elle ne pourra se procurer qu'à travers l'intersubjectivité transcendantale et amener ainsi à l'objectivité. (Ce qui explique aussi les spéculations monadologiques tardives de Husserl.) Pour Blumenberg, la phénoménologie est depuis le commencement, à sa façon particulière, une confrontation avec l'indifférence du monde.

Pourquoi encore une phénoménologie ? Peut-être, tout simplement, parce que : « La phénoménologie n'a rien assumé de plus grand, et l'a largement réalisé, que ce qui s'énonçait par la formule : "Ce qui va de soi devient une grande énigme" » (p. 46).

Toute l'ambition philosophique de Blumenberg est contenue dans ces mots. Lorsqu'on lui a décerné le prix Freud, en 1980, il a donné un texte qui s'achevait ainsi : « *Pensivité* veut dire : tout ce qui allait de soi ne va plus autant de soi qu'avant. Voilà tout[1]. » Voilà pourquoi : encore la phénoménologie.

Le présent ouvrage devait d'ailleurs s'appeler « Anthropologie phénoménologique », avant que l'auteur ne se ravise et opte pour *Description de l'homme*. Génitif objectif et subjectif. Décrire et se décrire.

En somme, Blumenberg veut une anthropologie parce qu'il revient à la philosophie de parler de l'homme, et il revient à l'homme d'y parler de soi, c'est là leur dignité. Il fait une anthropologie pour couper l'herbe sous les pieds de ceux qui en ont inventé une, mais en négligeant la phénoménologie : comme Heidegger, dans son analytique existentiale, mais sous couvert d'ontologie fondamentale ; comme Gehlen, avec *Der Mensch*, qui en tire des conséquences fatales ; comme Schmitt, avec son anthropologie négative et gnostique. L'anthropologie doit être coûte que coûte une discipline philosophique, mais en outre phénoménologique, car c'est dans la phénoménologie (de Husserl) que la philosophie atteint son degré de plus haute qualité de pensée. Blumenberg ne renonce pas à la philosophie car selon lui, la philosophie ne peut pas renoncer, parce qu'elle n'a rien ni personne derrière elle pour recueillir les questions qui sont les siennes.

Ainsi Blumenberg, philosophe solitaire et isolé, apparaît comme « symphilosophant » sans cesse avec Husserl. Mais on pourrait montrer aussi qu'il en va de même avec Hans Jonas, l'auteur de *The Phenomenology of Life. Towards a philosophical Biology*[2], ouvrage dont nombre de têtes de chapitres sont

1. Nous avons donné une traduction de ce texte dans la revue *Cahiers philosophiques* 123, 4e trimestre 2010, p. 83-87, et nous permettons d'y renvoyer pour la grande qualité des diverses contributions de cette livraison sur Blumenberg.

2. 1966 par Hans Jonas, 1982, Phoenix Edition ; trad. fse de Danielle Lories, aux éditions de Boeck, 2001 (étrangement, le titre français de l'ouvrage est *Le Phénomène de la vie*, comme si le terme « phénoménologie » avait d'emblée dû faire fuir les lecteurs potentiels).

proprement répétées dans la *Description de l'homme*. Blumenberg avait prévu deux dédicaces à l'époque de la rédaction : la première allait à Ludwig Landgrebe, son collègue de Kiel, et la seconde à Hans Jonas : « Hans Jonas a contribué de manière exemplaire à la phénoménologie des sens. Que cet essai sur la dignité et le poids de la visibilité, sur le don et l'ambivalence de l'opacité, lui soit proposé, comme complément à *Nobility of Sight*, pour ses soixante-quinze ans. Ce n'est pas par hasard qu'il est rendu hommage au chemin du chercheur qui va de l'exploration de la gnose à la théorie de l'organique, auquel nous devons tant pour la perception des effets réciproques entre la tradition métaphysico-théologique et les suppositions anticipatrices d'une anthropologie qui ne se nomme ainsi que tardivement[1]. »

Dans la *Description* : « Je pense que l'anthropologie ne pourra devenir une discipline philosophique dénuée de préjugés qu'à partir du moment où elle sera prête à admettre comme une *alternative d'égale valeur* que l'homme pourrait aussi ne pas être la conséquence de l'évolution organique, mais seulement la correction tout à fait hétérogène de difficultés, de complexités de l'adaptation, pénibles, et demandant des efforts au sein de cette évolution. Ce n'est qu'avec cela que débute l'absence de préjugés de l'époque post-copernicienne consistant à endosser pleinement la charge de la preuve ; lorsque la *raison* – également sous le présupposé que la *vie* est une apparition relativement improbable dans l'univers – se trouve toujours encore dans une relation très hautement improbable à la normalité des moyens d'autoaffirmation des systèmes organiques ».

Après cette longue traversée de la phénoménologie – près de la moitié du livre – la voie est dégagée pour qu'apparaisse *Homo sapiens sapiens*. Il peut maintenant – selon la fiction anthropogénétique de Blumenberg – sortir de la forêt tropicale et se lancer dans la savane, s'ériger et se montrer, voir et être vu. L'homme, cet être qui, pour pouvoir vivre doit s'interpréter lui-même, se demander comment il peut être soi. S'accabler lui-même aussi, comme le disait Kant, par des questions métaphysiques qu'il a lui-même soulevées (*CrP* A VII). C'est parce que l'homme est l'être qui a besoin de se décrire lui-même que

1. Manfred SOMMER, « Nachwort des Herausgebers », dans *Beschreibung des Menschen*, p. 903.

l'anthropologie phénoménologique est conscience de soi. Et le thème de l'anthropologie est l'intérêt pour ce questionnement lui-même.

Nous ne décrirons pas ici la seconde partie de la *Description* : elle est lumineuse et accessible à tous ceux qui nous auront suivi jusque-là, et elle vient comme en récompense d'une longue patience[1].

Nous évoquions en commençant l'impossible silence d'une préface, il est temps de lui faire place. Et si nous osions, et au risque de surprendre, nous terminerions sur une injonction, aux allures bien emphatiques certes, mais qui nous semble bel et bien correspondre à l'attente de Blumenberg : « Viens et vois ! »

DENIS TRIERWEILER.

1. Depuis la publication en allemand en octobre 2006, il a déjà été beaucoup écrit sur la *Description*, mais surtout sur les catégories anthropologiques qu'elle met au jour. C'est pourquoi nous avons préféré ici nous attacher à la première partie du livre. Mais nous avions donné un certain nombre d'indications concernant la partie anthropologique dans notre préface à *La Lisibilité du monde*. Signalons : Oliver MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, Mentis, 2005 ; A. HAVERKAMP et D. MENDE, *Metaphorologie*, Suhrkamp, 2009 ; D. TRIERWEILER (éd.), *Anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2010.

PREMIÈRE PARTIE

PHÉNOMÉNOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE

« Plutôt que de dire qu'il nie Dieu,
on pourrait dire qu'il nie l'homme. »
Heine sur Spinoza.

CHAPITRE PREMIER

EXISTENCE OU CONSCIENCE

De quoi doit-il être question dans la philosophie ? Contrairement à toutes les autres sciences, dans lesquelles on sait d'emblée *de quoi* il doit être question, pour expliquer ensuite progressivement *comment* ce discours doit se dérouler, de quels moyens on se servira, et dans quelles limites la connaissance peut être acquise, en philosophie, la décision de *ce dont* il doit être question en elle a déjà lieu comme une affaire de la philosophie.

À la fin d'une longue histoire, il semble que, tout comme d'autres champs de la connaissance, la philosophie aussi possède ses disciplines et sous-disciplines disposant à peu près des mêmes droits ; à l'occasion distinguées par là que l'on affirme qu'il faut *tout d'abord* faire ceci, *puis* cela. Mais dans les faits, aucun philosophe ne s'est encore jamais contenté d'observer le simple tableau des objets possibles, et d'y faire son choix au cas par cas. Lorsque Husserl parle de « conscience », il attache une grande importance à ce qu'il ne s'agisse pas là avant tout ou exclusivement de la *conscience* humaine, mais de la conscience dans l'absolu, de la conscience dans son essence, de l'essence de la conscience. Lorsque Heidegger parle du « *Dasein* », il attache une grande importance à marquer qu'il ne s'agit là en aucune façon – et en dépit des vastes analyses de son œuvre majeure – de son objet primordial, mais uniquement du préalable méthodique ou du passage en direction de ce qu'il voudrait vraiment : poser la question du sens de l'être, et trouver la réponse à la seule adresse que nous connaissions où elle devrait être présupposée comme donnée.

Les deux démarches ont en commun que l'homme, qui y fait inévitablement son apparition, doit pour ainsi dire s'y rendre

lui-même transparent et transitoire, afin de laisser la place à un autre grand aspect. S'agirait-il peut-être là d'un choix de valeur entre les thèmes possibles de la philosophie ? Si oui, ce n'est en tout cas que médiatement. Concernant Husserl, il est facile de constater qu'il partage la préférence spécifique – qui ne va nullement de soi – des théoriciens de la connaissance qui promet le degré de certitude le plus élevé et le plus étendu. La qualité atteignable de la connaissance détermine quels objets obtiennent le rang du philosophique, peu importe le montant de valeur qu'ils peuvent attirer à eux par la motivation accessoire du sujet connaissant. La question : « Que pouvons-nous savoir ? » – dans le catalogue kantien, la première des grandes questions – détermine également, comme pouvant être décidée à l'avance, l'horizon objectal de la philosophie. Pour Husserl, il faudra encore rendre les choses plus aiguës : « Que pouvons-nous avoir dans l'évidence, dans l'autodonation, en tant que phénomène ? » Ce qui ne peut pas être su de cette manière-là n'est pas digne de l'effort phénoménologique. Mais ce qui l'est, ce qui peut ainsi être pris en considération, cela ne se décide qu'au cours du processus de connaissance lui-même, à l'exception de la seule décision préalable qu'il ne pourrait, en tout cas, pas s'agir du savoir possible dépendant de l'existence contingente du monde, et par conséquent, de l'homme ; le champ de la scientificité positive qui, posé en tant qu'absolu, conduit au naturalisme et au psychologisme.

Chez Heidegger, la décision prend une allure quelque peu différente. Pour lui, c'est l'être qui est le thème de premier et solitaire rang. Tout le reste est à son service, bien que le degré de certitude des déclarations susceptibles d'être faites à propos du sens de l'être, ne soit en aucune façon prévisible. Mieux : il n'est pas même prévisible de savoir si tout cet effort ne serait pas vain – ce qu'il est de fait par l'absence de la partie décisive de *Être et Temps*. Mais, ce n'est pas là non plus une raison suffisante pour y renoncer ou pour le déplorer. La raison de cette prééminence réside dans la relation entre être et étant elle-même, c'est-à-dire dans la différence ontologique : tout comme l'être confère de l'être à tout étant à disposition, de même il est, inversion de direction, l'unique point final satisfaisant d'un effort de la connaissance. C'est le « rang » de l'objet qui permet presque de faire oublier la question de l'« évidence » possible : s'il était possible de n'extraire de cet objet que la plus infime probabilité à peu près productive, alors cela serait encore préférable à tous les autres résultats possibles de la philosophie dotés d'une plus grande évidence.

Dans le fond, cette classe de l'école phénoménologique est caractérisée par une modification radicale du questionnement kantien. Elle ne demande plus ce que nous « pouvons » savoir, mais ce qui nous distingue nous-mêmes comme étant à savoir, en tant que déposé dans le *Dasein* et « convenant » au plus haut degré à ce *Dasein* seul. Par conséquent, bien qu'il ne doive être question de l'homme que dans la mesure où il « trouve d'avance » en lui cette tâche la plus haute, elle n'est à son tour la plus haute qu'en tant qu'« elle » est « la sienne ». La question du sens de l'être apparaît indirectement comme la seule correspondance encore possible avec la tâche originelle fixée par la phénoménologie : rechercher l'essence des choses, attester l'exclusivité de cet objet de recherche par la réduction phénoménologique. Il demeure encore *une* réponse à cette question originelle de l'essence : celle de l'essence du *Dasein*. Cette essence « consiste » en cela de ne pas seulement avoir la compréhension de l'être, mais de l'être ; ce qui veut toujours dire : de le vivre en tant que quintessence de tout mode de comportement, en tant que vie dans le « souci » pour se présenter soi-même. C'est de ce type d'« essence » que résulte ce qui seul peut devenir essentiel au plus haut point pour ce « *Dasein* » en tant que son agir : de s'approprier sa compréhension, toujours déjà possédée, de l'être, sur le mode d'un ensemble discipliné de déclarations, de se mettre en scène soi-même. Il ne lui revient de s'interroger sur soi-même que pour autant que ce soit dans cette fonction.

L'homme n'est pas le thème. Mais il est l'unique lieu de découverte du thème, le lieu non pas seulement de sa présence, mais également de sa justification. Ce que veut dire avoir une compréhension de l'être, nous ne le savons que par nous-même et pour nous-même. Nous accomplissons une sorte de *fatum* si nous en faisons de la philosophie.

Pour Husserl, la philosophie n'est dans le fond que ce qui nous permet d'oublier que c'est *nous* qui nous posons ces questions et qui trouvons ces réponses. C'est « l'oubli de soi » qui caractérise le type et la condition du succès du phénoménologue. C'est déjà là au début, dans la première réduction

phénoménologique. Elle interdit de prendre en compte que c'est seulement par hasard, parce que nous vivons dans un monde qui existe par contingence, que nous pouvons nommer et thématiser des états de faits en tant que *ces* sujets, avec *cette* organisation perceptive. L'artifice servant à ériger contre cela une sublime indifférence consiste en la réflexion transcendantale sur le *cogito*. Pour tout savoir positif, la question pouvait être : Que pouvons-*nous* savoir ? Par le retour à l'essence pure de celui qui peut dire : « *Ego cogito* », la question devient : Qu'est-ce qui peut être pensé et comment, qu'est-ce qui est susceptible de devenir contenu de la conscience ?

Le « nous » suspect a disparu, le « moi » est l'expression nue de l'identité d'une conscience qui se constitue dans le temps. La réflexion transcendantale donne accès au seul champ dans lequel la certitude absolue est possible ; l'objection, qui a été soulevée depuis Descartes contre cette certitude, qu'elle serait ponctuelle et bien trop insuffisante pour satisfaire seule à la prétention au savoir, peut, pour la première fois être rejetée par la phénoménologie, avec l'argument qu'elle réalise elle-même et absolument, par la réflexion transcendantale, l'élargissement incalculable de la thématique d'une conscience pure.

La réflexion transcendantale est l'artifice qui permet d'appliquer l'exigence d'évidence de la perception de l'essence *[Wesensschau]* au sujet regardant, pensant, et connaissant lui-même. Elle contribue à permettre de la dépasser en direction de sa conditionnalité transcendantale, d'ériger la subjectivité absolue en thème. On dira certes que ce n'est pas là un processus essentiel, nécessaire, pour la philosophie. Ce serait le destin de la philosophie de la conscience, de l'idéalisme, de devoir renoncer à l'intérêt de l'homme pour lui-même au profit de ses prétentions absolues. Mais même s'il en va ainsi, d'où provient la disponibilité pour cette solution ? La réponse ne peut-être que celle-ci : c'est la conséquence de l'attitude théorique elle-même.

Sous la forme de la science moderne, elle débute comme une fonction, un « organe » de l'homme, de son intérêt pour le monde, de sa curiosité intellectuelle. Mais c'est en le contraignant à satisfaire à cette incitation, par l'objectivation de sa propre réalisation de connaissance : en excluant les composantes subjectives, en neutralisant la perspective, en remplaçant les critères de mesure organiques par des critères quantitatifs

mécaniques. Dans la mesure du succès que vise l'attitude théorique, elle réduit pour sa part l'homme à un fonctionnaire de ce but qu'il s'est fixé. Cette fonctionnalisation s'appelle travail scientifique, s'appelle recherche. En elle le sujet *individuel* disparaît pour réapparaître en tant que *général*. Seule l'espèce peut et doit être l'usufruitier de la vérité.

On voit aisément que cela n'a encore rien à voir avec de l'idéalisme ou de la réflexion transcendantale. Le sujet de l'espèce est une construction qui explique le fait, sinon mystérieux, que la science est davantage que toutes les vies qui participent à elle et dont la force de travail entre en elle. L'idée de la science recèle l'étrange disparition de la scène théorique de l'homme comme forme, comme individu, comme figure concrète. Là où il se cramponne à son intérêt pour lui-même sous la bannière de la *Bildung*, le positiviste – et lui par excellence – lui met sous les yeux la conséquence copernicienne de son excentrique inutilité.

C'est Ernst Mach qui sera le premier, le 16 avril 1886, à la session de l'association masculine allemande des collèges à Dortmund, à tenir une conférence sur le thème de « la valeur formatrice relative des disciplines d'enseignement philologique d'une part, et celles relevant des sciences mathématiques de la nature dans les établissements supérieurs », et qui à ce propos a déclaré, sur la relation entre intérêt pour soi et intérêt pour le monde : « Certes, ce qui regarde l'homme en premier est l'homme, mais tout de même pas seulement. » Cet « en premier » se volatilise sous la pression de la supériorité reconnue de cet objet précisément que l'homme n'est pas lui-même, qu'il lui faut justement renoncer à percer pour son propre intérêt, pour son délire central :

Si nous ne considérons pas l'homme comme le centre du monde, lorsque la terre nous apparaît comme un cercle tournoyant autour du soleil, qui vole avec lui à une distance infinie, lorsque nous rencontrons les mêmes matières sur terre qu'à des distances d'étoiles fixes, rencontrons partout dans la nature les mêmes processus, dont la vie de l'homme n'est qu'une partie évanescente du même type, il faut y voir également un élargissement de la conception du monde, y voir également une élévation, une poésie ! Peut-être y a-t-il en cela quelque chose de plus grand et de plus significatif que les hurlements d'Arès blessé, dans la séduisante île de Calypso, l'Okeanos,

qui entoure la terre de ses flots. Seul est en droit de parler de la valeur relative des deux domaines de pensée, des deux poésies, celui qui connaît les deux !

L'étrange conséquence de ce pamphlet dirigé contre l'humanisme culturel consiste uniquement en cela que le monde ne doit pas seulement occuper *également* l'homme, comme l'annonçait d'emblée la thèse ; d'une importance bien plus décisive est que, par cet « occupé-également », s'ouvre la dimension dans laquelle il est en droit de se prendre au sérieux. Le résultat de cette ascension du regard, depuis les livres des Grecs vers l'univers, est que nous ne regardons pas l'homme comme le centre du monde. Soit ! Mais de quel droit peut-on en déduire que du coup, l'homme ne pourrait ou ne devrait pas être également le centre de son propre intérêt ?

Ici se cache tout de même, une fois de plus, le vieux présupposé, si souvent contesté, qu'un dessein serait prescrit et communiqué à l'homme de par sa position dans le monde, et avant tout, de quel poids il doit peser à ses propres yeux. Car sinon, comment devrait-on comprendre que la terre, en tant que sphère tournoyant autour du soleil, semble voler avec lui vers un lointain infini ? Alors que nous tenons à tout prix que, « voler vers un lointain infini » veut dire s'éloigner à tel point de là où nous nous trouvons, s'éloigner *de nous*. Mais il ne saurait même être question de cela pour notre expérience cosmique, et quelqu'un pourrait parfaitement dire que cette conception est une construction qui ne le regarde en rien. Pourtant dans le texte de Mach, ce paradoxe se transforme en métaphore, pour exprimer que l'homme semble échapper à son propre regard vers de lointains infinis, pour peu qu'il observe l'univers avec assez de rigueur. La conséquence extrême serait qu'il n'apparaisse plus du tout dans sa propre conception du monde, mais qu'alors cette conception n'aurait plus aucun sens pour lui. Il serait le sujet de Laplace, qui peut connaître le monde selon ses besoins, mais justement n'a pas ces besoins, parce qu'ils n'apparaissent pas dans le monde reconnaissable par lui, et que rien de cet ordre ne lui serait connaissable, même si lui-même y apparaissait. Mis à part toute phraséologie transcendantale, le même résultat s'impose quasiment de soi, qui est que nous ne parlons pas de nous : *« De nobis ipsis silemus. »*

La disparition de l'homme de la propre image théorique qu'il se fait du monde, dans la mesure même où cette image se complète, ou simplement s'élargit, a quelque chose en soi du grand processus mythique que Freud a décrit, ou raconté, sous le titre de « pulsion de mort ».

On ne doit pas considérer cette « histoire » comme celle d'un retour psychique borné depuis les hauteurs du principe de plaisir. Elle est avant tout l'histoire universelle pure et simple qui devait être écrite sous la pression du deuxième principe de la thermodynamique : tous les états physiques tendent vers leur plus grande probabilité, au nivellement de toutes les inégalités thermiques et donc des potentiels énergétiques – par conséquent également, et avant tout, la vie, en tant qu'elle est de loin le système physique le plus improbable de tous, et ce par excellence dans l'homéostasie thermique de l'organisme des mammifères, chez lequel tout changement de matière est et doit être exploitation stricte d'énergie préalablement stockée. La vie, l'âme en tant que son autoprésentation, ne peuvent être que des apparitions épisodiques dans l'univers, son épuisement au moment le plus favorable de tous pour quelque chose d'aussi extraordinairement « contre toute nature », bien que, uniquement, par la seule nature.

À plus forte raison la vie, pour autant qu'elle se permette le raffinement de l'individualité, de la personne, du chaque-fois-unique. Car cela également, de ne pas seulement être du même parmi du même dans les reproductions d'un genre, dilapide de l'énergie, comme on peut le voir au fait que l'idée de la science des Temps modernes avait été immédiatement précédée par la formation centrale de l'idée d'époque de la *Summa* scolastique, en tant qu'idée d'un seul. Le succès de la nouvelle science est l'aplanissement de la subjectivité, la pulsion de mort de celui qui, pour lui-même et pour ses semblables, tient à la vérité tout entière comme accomplissement de la vie, afin de la sauver au moins pour le genre, le sujet général.

C'est une ironie fatale que ce soit justement ce sauvetage par une constitution objective de la connaissance, par une méthode supra-individuelle, par une organisation indifférente au temps et à l'espace de l'institution de la « recherche » – que cette tentative donc de séparer la vérité sur le monde des conditionnements de la vie humaine, conduise aussi, dans le résultat global d'une telle connaissance, au nivellement du genre. La

science est « pulsion de mort » du genre, longtemps avant qu'elle ne se trouve dans la situation d'avoir à menacer celui-ci sérieusement. À strictement parler, il n'existe pas de discipline des sciences positives qui n'aurait que, et spécialement, affaire à l'homme. L'attribution du nom « anthropologie » est aussi douteuse que « écotrophologie » : un assemblage hétéroclite de pièces saillantes de la biologie, de l'évolutionnisme et de la génétique.

Dans l'accomplissement de l'idée de la science, l'homme s'applique à lui-même la loi de l'entropie, en ce qu'il prend au sérieux ses possibilités au sein du monde : il se perd en tant qu'événement improbable dans l'univers physique. La question est de savoir si la philosophie non plus ne peut pas échapper à ce *fatum*, voire ne peut que collaborer à cet accomplissement, en ce qu'elle réalise sa propre idée.

Lorsqu'une manifestation ou un traité tait précisément ce dont elle/il a accepté de traiter dans son annonce ou dans son titre, ce n'est pas nécessairement un signe de confusion chez l'organisateur ou chez l'auteur ; cela peut aussi indiquer un symptôme de crise, la première annonce d'une difficulté qui n'a pas été clarifiée jusque-là.

En juin 1931, lors de son « premier et sans doute unique voyage en Allemagne », par Francfort et Berlin jusqu'à Halle, Husserl parle du thème « Phénoménologie et anthropologie[1] ». Il entreprit par là un effort désespéré et le conduisant jusqu'à l'épuisement pour s'opposer au plus grand danger qui avait jamais menacé sa phénoménologie. Il le voyait dans une anthropologie philosophique se réclamant de la démarche phénoménologique. On s'attendait sans doute partout à ce qu'il se lance farouchement dans la contestation de la modification endogène de son concept de philosophie. On ne saurait expliquer autrement qu'à Berlin, pas moins de 1 600 auditeurs affluèrent vers

1. Le texte est reproduit pour la première fois dans *Philosophy and Phenomenological Research* II, 1941, p. 1-14. Dates et matériaux sur le voyage de conférences et sur la préparation du manuscrit : K. SCHUHMANN, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, La Haye, 1977, p. 379-382 ; trad. fse de Didier Franck, dans HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Paris, Éd. de Minuit, 1993, p. 57-74.

l'auditorium le plus grand de l'université. Le *Berliner Börsen-Courier* du 12 juin surtitre de manière hyperbolique sous tous les rapports son compte rendu : « 2 500 philosophes à l'université ». Le *Berliner Tageblatt* du 11 juin parle de nuées d'auditeurs contraints de s'en retourner, et fonde une légende macabre de temps ultérieurs sur ce lieu public en lançant la dérive journalistique que, avec ce philosophe-là, on aurait « effectivement, pour une fois, pu remplir le palais des sports ». Ce n'est donc pas là que le souvenir de Husserl doit nous ramener.

La conférence n'aura guère comblé les attentes de ce nombreux public : clarifier la relation de la phénoménologie pour le nouvel intérêt anthropologique, ou seulement se montrer à la hauteur de ces attentes. Rien qui aurait été du genre définitif ne se réalisa, comme ce fut le cas deux ans auparavant lors de la disputation de Davos entre Cassirer et Heidegger, et qui mit un point final au néokantisme.

Husserl avait nommé ses adversaires, dans une lettre à Roman Ingarden du 19 avril 1931 : il devait, en vue de la conférence à venir, « lire exactement ses antipodes, Scheler et Heidegger ». De Scheler avait publié, en 1928, « La position de l'homme dans le cosmos », que Husserl lisait maintenant, comme il est consigné sur la page de titre de l'exemplaire de sa bibliothèque. Scheler avait tout d'abord exposé ce texte en conférence, en 1927, sous le titre qui n'était pas encore tout à fait aussi ambitieux « La position exceptionnelle de l'homme » : une sorte de vue anticipée de l'« anthropologie philosophique » qu'il avait annoncée à plusieurs reprises et que, d'après la préface de la première édition, « il avait depuis des années sous la plume, et qui paraîtra au début de l'année 1929 ». Quelques jours à peine après la datation de cette préface, Scheler était mort. Durant son dernier semestre à Cologne – il était en passe d'accepter un appel à Francfort –, il avait, en tant qu'invité de Martin Heidegger, examiné avec lui la relation entre anthropologie et ontologie, qui avait reçu à travers *Être et Temps* une actualité inconnue jusque-là, et qui était philosophiquement décisive pour tous deux. Heidegger a fait savoir plus tard que Scheler aurait été « l'un des très rares, sinon le seul », à avoir reconnu aussitôt l'aspect nouveau de son œuvre[1].

1. Max SCHELER, *Späte Schriften*, M. S. FRINGS (éd.), dans *Gesammelte Werke* IX, postface de l'éditeur, p. 362.

La coalition de Cologne n'avait plus à oppresser le fondateur d'école en 1931 : l'anthropologie promise de Scheler n'avait pas émergé du fonds posthume, et elle allait encore y reposer pendant plus d'un demi-siècle. Du coup, Heidegger était devenu le seul prétendant à la succession au sein de la phénoménologie. Et face à lui, la position de Husserl était affaiblie par le fait qu'il avait publié lui-même, en tant qu'éditeur, l'œuvre majeure, *Sein und Zeit*, dans le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, l'organe de son école. Manifestement, il n'avait pas même pris connaissance d'un accès à la question de l'être par une anthropologie qualifiée d'« analytique du *Dasein* », ou bien la chose était restée vague pour lui, lorsqu'il avait accepté le manuscrit, et jusqu'à ce qu'il ne lise réellement, en été 1929, ce qu'il avait approuvé comme « phénoménologique ».

On ne pourra pas se contenter de considérer l'effroi de Husserl devant l'œuvre de Heidegger lue après coup comme un déclenchement du soupçon de rivalités d'écoles de la part du successeur à ce point couronné de succès. Bien plutôt cet effroi est-il spécifique : le travail de toute une vie de Husserl avait débuté par l'expérimentation du psychologisme comme facteur d'insécurisation, à travers la causalité neurophysiologique, pour toutes les certitudes philosophiques ; avoir détourné cette menace lui semblait, et pas seulement à lui, avoir été la quintessence de la réalisation de sa vie. Et maintenant apparaissait sous un autre nom quelque chose qui semblait lier de nouveau la conscience connaissante et réfléchissante à des préalables contingents de la nature humaine et de sa position dans le monde. Le soupçon aurait également troublé tout autre intellect, peut-être moins jaloux de la maîtrise de son école, que le grand adversaire des premiers temps n'était pas du tout vaincu, mais qu'il lui poussait de nouvelles têtes, sous de nouveaux noms fascinants, et en des métamorphoses difficilement reconnaissables. Que l'analytique du *Dasein*, incontestablement anthropologique, ait pu apparaître justement sous la forme, et en s'en revendiquant, de sa méthode, voilà qui a dû le rendre méfiant, y compris envers la fiabilité de l'instrument méthodique lui-même.

Cependant, le constat par lequel Husserl débute ses conférences dans les trois villes sonne davantage comme de la résignation que comme une déclaration de guerre : « Au cours de

la dernière décennie, comme on le sait, se fait valoir dans la plus jeune génération philosophique allemande un tournant à croissance rapide vers une anthropologie phénoménologique. » Depuis deux décennies déjà, Dilthey est mort ; mais le fondateur vivant de la phénoménologie continue, encore maintenant, de rencontrer sa forte influence comme une « anthropologie sous une figure nouvelle ». Non seulement ce que l'on appelle le « mouvement phénoménologique » serait « victime de la nouvelle tendance », mais on y verrait même une « réforme nécessaire de la phénoménologie constitutive originelle ». Le vrai fondement de la philosophie ne serait plus recherché par la voie de la réduction, c'est-à-dire de la mise entre parenthèses de la position du monde, auprès des choses mêmes et des actes de conscience qui les accompagnent, mais bien dans l'inversion de la réduction comme saisie du « *Dasein* » concret existant dans le monde – nullement par hasard donc précisément sous le titre de ce qui aurait dû relever de la réduction.

Bien que, pendant la préparation de la conférence, deux antipodes aient été dans la ligne de mire, chaque mot de l'introduction vise Heidegger. En plus, l'« anthropologie » de ce dernier ne s'était pas du tout présentée comme l'une des disciplines philosophiques ; certes, elle était devenue – ou redevenue – chez lui l'unique accès vers la seule grande question de la philosophie, celle du « sens de l'être ». Ce primat absolu de la thématique ontologique sur l'anthropologique resta soustrait à la disponibilité réceptive contemporaine, mais également recouvert dans les proportions de l'ouvrage, tel qu'il était disponible.

C'est sous les yeux menacés de cécité de Husserl, et avec le prestige du nom de son école, que s'était réalisée « l'inversion complète de la position de principe » de cette phénoménologie. Ce que cela signifiait, et à quel point cela lui pesait, il l'avait déjà écrit en décembre 1929 au plus fidèle assurément de ses élèves : « "L'étude [détaillée] de Heidegger ?" J'en suis arrivé à la conclusion que je ne peux pas intégrer l'ouvrage dans le cadre de ma phénoménologie, mais malheureusement aussi que je dois, de part en part le rejeter méthodiquement, et pour l'essentiel aussi, objectivement[1]. » Si la notice, qui

1. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden* [Lettres à Roman Ingarden], « Phaenomenologica » 25, La Haye, 1968, p. 56.

n'est certes pas improbable, de Karl Jaspers est véridique : que Malvine Husserl aurait appelé Heidegger « l'enfant phénoménologique », alors le destin des pères n'aura pas été épargné à Edmund Husserl.

À y regarder de plus près, ce n'était pas là qu'un fiasco d'école. C'était une catastrophe de la philosophie elle-même, dont la figure téléologiquement définitive devait être apparue dans la phénoménologie. Husserl avait développé très tôt une conception ambitieuse de la scientificité de la philosophie, et de son *unité* : si elle se voulait l'une des disciplines théoriques, elle ne devait pas tolérer dans sa progression le côte à côte des écoles, la décadence du processus homogène du travail de la recherche. Il avait connu la décadence de l'école de Brentano, dont il était lui-même issu ; et lorsqu'en 1897 il rédigea la recension d'un essai de son confrère d'école, Anton Marty, il écrivit, plein de pressentiment :

> Bien entendu, il est difficile de voir comment la philosophie doit s'approcher de l'idéal de l'unité et entrer dans la voie d'un progrès assuré, alors que les chercheurs individuels, sans se préoccuper du voisin, philosophent pour ainsi dire les uns à côté des autres, et au lieu de chercher un aplanissement critique, l'évitent peureusement[1].

Se demande-t-on quand Husserl aurait pu voir apparaître la nouvelle menace contre la phénoménologie, orchestrée par un anthropologisme prétendu ou véritable venu de son sein, alors on est renvoyé, bien en deçà de la décennie anthropologique des années 1920, à la date même de la fondation de l'organe de l'école, au *Jahrbuch* justement, à son inauguration par les *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Idées pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures] de Husserl : la proclamation du tournant transcendantal. Les *Idées* – elles aussi avec une première partie seulement, plutôt programmatique, et qui ne faisait que promettre, mais sans les donner à voir, des réalisations accomplies de la phénoménologie – étaient la proclamation d'un tournant surprenant pour l'« école » de

1. HUSSERL, « Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894 », *Archiv für systematische Philosophie* 3, 1897, p. 228 ; désormais dans *Husserliana* XXII, p. 136.

Göttingen : le « Retour vers les choses ! » devait se réaliser dans un idéalisme transcendantal qui avait procédé, non sans logique, des analyses « constitutives » de la phénoménologie naissante, surtout celles de la conscience du temps.

Le tournant transcendantal était simultanément une mise à distance répétée de tout naturalisme, physicalisme, psychologisme et anthropologisme. C'est précisément la raison pour laquelle Husserl aurait pu, et dû remarquer que, cette même année 1913, paraissait en même temps que son propre texte, dans le premier volume du *Jahrbuch*, et donc à la pointe de l'école, l'éthique matérielle des valeurs de Scheler, lequel publiait un autre ouvrage chez l'éditeur de la maison : « De la phénoménologie et de la théorie des sentiments de sympathie, et de l'amour et de la haine », où il traitait en annexe « De la raison d'admettre l'existence du moi étranger », autrement dit du thème de la vie entière de Husserl, l'intersubjectivité. Dans cet ouvrage de Scheler était établi pour la première fois le lien entre ontologie et anthropologie, comme un « réalisme » qui ne partait plus de la théorie de la connaissance.

C'est donc sur l'année 1913 que porte le renvoi, et du coup, sur une simultanéité qui a été trop peu prise en compte, à ce qu'il me semble[1]. Le livre de Scheler, qui connut trois rééditions dans les années 1920, inaugurait subrepticement le tournant anthropologique de la méthode phénoménologique. Mais avant tout, il établissait une relation élémentaire au monde en deçà de la différenciation théorique entre sujet et objet, qui pouvait échapper anthropologiquement aux difficultés « classiques » husserliennes de théorie de la connaissance : c'est l'homme qui montre qu'à la base de toutes les relations intentionnelles se trouve une certitude émotionnelle extérieure. La fascination qui émanait d'une telle pré-objectivité élémentaire

1. Dans sa contribution au volume d'hommages pour l'éditeur Hermann Niemeyer, en 1963, Heidegger a attiré l'attention sur cette simultanéité, mais sans la commenter du point de vue de « Mon chemin de pensée et la phénoménologie » ; elle apparaît plutôt comme moment mémorable de l'éditeur. Pourtant l'année 1913 est singulièrement distinguée dans la *vita*, et ce dans une très nette continuité à « L'année 69 m'apporta une grande lumière » de KANT (Réfl. 5037, Akademie Ausgabe XVIII, p. 69) : « Je ne m'y retrouvais pas dans ces questions [...]. C'est alors que l'année 1913 apporta une réponse » (HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 84 s. [*NdT* : notre traduction]). C'étaient les *Idées*.

détermine aussi les effets de la conception heideggérienne de l'unité de l'être-dans-le-monde.

C'est à ces rayonnements qu'Husserl avait affaire lorsqu'il réalisa la menace anthropologique contre sa phénoménologie ; c'est ceux-ci qu'il aurait enfin dû affronter durant le voyage de conférences de l'année 1931.

Mais rien de tel. Le texte de la conférence témoigne du mépris et ne dit mot de ce qui agitait la plus jeune génération de philosophes dans ce « tournant à croissance rapide vers une anthropologie », et qui leur avait fait perdre l'intérêt pour la théorie de la connaissance. Husserl ne voyait devant lui que la métamorphose du psychologisme. Il maintenait que « la phénoménologie originelle, mûrie jusqu'à la phénoménologie transcendantale, refuse la participation à la fondation de la philosophie à quelque science de l'homme que ce soit, et [qu']elle combat en tant qu'anthropologisme et psychologisme toutes les tentatives s'y référant ». Husserl ne se contente pas de décréter de quoi il faut parler en philosophie et de ce à quoi il n'est pas question de penser. Car l'essence de la philosophie serait quelque chose qui aurait été rendu évident par la méthode de la phénoménologie. C'est pourquoi il suffisait de revenir toujours à la position de la phénoménologie pour rendre d'eux-mêmes caducs tous les malentendus du type du malentendu anthropologique. C'est pourquoi Husserl n'offre pas à ses 1 500 auditeurs ce que ceux-ci étaient en droit d'attendre ; non seulement il maintient les résultats de sa méthode, mais il s'en tient tout simplement à cette méthode elle-même. On sent soudain combien de manque d'égards, combien d'obstination de plus haut rang se combinent à une évidence qui autorise et qui force le postulat que tous les problèmes devaient se laisser résoudre par la description exacte. Husserl décrit l'évidence de la philosophie telle qu'il la possède, « car ici tout dépend de la possession véritable des considérations présupposées de toute décision de principe ». Pourquoi faudrait-il donc encore continuer à parler d'anthropologie ? D'une affaire apparue si tardivement et si accessoirement que ni Platon ni Descartes n'en avaient connu le nom.

Husserl avait lui-même évoqué ce genre de manque d'égards dans la remarque préalable qu'il avait donnée à l'impression allemande de sa postface à l'édition anglaise des *Ideen* I, dans le *Jahrbuch* de 1930. Si « tous les problèmes envisageables de la philosophie » devaient « progressivement trouver une formulation et une réponse authentique originelle [...] dans l'esprit de la scientificité la plus radicale », alors on ne pouvait bien entendu avoir d'égards pour la situation particulière de la philosophie allemande, « avec sa philosophie de la vie, avec sa nouvelle anthropologie, avec sa philosophie de "l'existence" qui se disputent la prééminence[1] ».

On n'aura donc pas « d'égards » pour les reproches de rationalisme et d'intellectualisme soulevés contre la phénoménologie par les positions citées, reproches qui étaient en relation très étroite avec l'idée du concept de philosophie de cette dernière. Car à travers celui-ci, dit Husserl, « je restitue l'idée la plus originelle de la philosophie, laquelle est, depuis sa première formulation solide par Platon, à la base de notre philosophie et de notre science européennes, et qui représente pour elles une tâche qui ne saurait être abandonnée ». Une autre raison pour laquelle cette idée la plus originelle ne se laisse ni modifier ni éliminer est qu'elle continue à exercer ses effets dans les sciences positives, même si celles-ci ne sont ni conscientes d'un tel fondement, ni prêtes à lui rendre justice. Pour cette seule raison déjà, ce serait la grande tâche de notre époque, par une concentration radicale sur les contextes, que d'« expliquer intentionnellement le sens authentique de cette idée de la philosophie, et de démontrer la possibilité de sa réalisation ». Pour décider de ce qui est philosophiquement nécessaire et faisable, il n'y a pas lieu de prendre en compte l'actualité d'une complaisance. Le rejet consiste en insistance.

Le procédé de la confrontation montre dans quelle mesure on trouve déjà ici le concept historique de la philosophie du traité sur la *Krisis*, postérieur de cinq ans. Bien sûr la tâche théorique n'est pas encore celle, urgemment thérapeutique, d'une situation d'époque radicalement modifiée en un bref laps de temps. Mais là comme ici, il n'y a rien d'autre que de tirer au clair l'idée de la philosophie, par son histoire et par ses origines, et de prouver alors que la phénoménologie en est l'accomplissement. Seul l'accomplissement permet de reconnaître après coup quels manquements de l'intention originelle

1. D'abord *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* XI, 1930 ; désormais dans *Husserliana* V, p. 138-141.

durent intervenir, et sont bel et bien intervenus, pour que soit seulement possible la « crise de l'humanité européenne ».

Ce n'est donc pas de l'arbitraire, de la négligence ou un évitement, si la confrontation avec les antipodes fait défaut dans la conférence des trois villes. Contre la *Krisis*, la critique ne suffit pas : la phénoménologie doit se montrer elle-même. Il y a là une convergence avec « l'expulsion » de Heidegger consistant à « abattre les cartes » du logos devant la chose. Husserl se contente d'expliquer qu'il ne peut « reconnaître aucune légitimité » à ses contradicteurs et à leur contestation des prétentions de la phénoménologie. Car en dernier ressort, tout cela provient du fait que l'on interprète la phénoménologie « à ce niveau de régression qu'elle s'est justement donné pour but ultime de surmonter ». Et cela étant, il revient explicitement au même que cette anthropologie alternative soit empirique ou apriorique. D'une manière ou d'une autre, elle n'atteindrait « pas même encore le sol spécifiquement philosophique ». Le seul fait de considérer de telles choses comme de la philosophie serait une dégradation en « anthropologisme transcendantal », et donc équivalent à du « psychologisme ».

Car ce qui était inquiétant avant tout, ce n'était pas que le psychologisme n'avait pas été éliminé de-ci de-là de par le pays et sous toutes ses formes par l'acte héroïque des *Recherches logiques*, mais qu'au sein même de la phénoménologie il semblait ne pas avoir été rendu impossible. Pourquoi faudrait-il alors encore que maintenant soit « exigé un grand traité spécifique » pour démontrer dans les détails que la philosophie de « l'existence » elle aussi retombait en deçà de ce qui avait été tenu pour surmonté, avec sa thématisation de la subjectivité concrète originelle comme étant en souci de la pratique ? Par opposition au style plein de digressions des premières œuvres, Husserl procède maintenant de manière entièrement phénoménologique, en misant tout sur la clarification de la chose même – et là la conférence des trois villes témoigne d'une étrange dissonance entre ce qu'il proclame et ce qu'il ne dit pas. Il était nécessaire de faire avancer la phénoménologie jusqu'à ses possibilités immanentes, et non pas de l'entraîner dans des combats de flanc avec ses dissidents. Mais pourquoi alors Husserl se jetait-il dans l'arène, s'il était convaincu de pouvoir exprimer sa confiance dans la force de persuasion du travail phénoménologique déjà réalisé, mais surtout de celui qui

restait à réaliser, par cette explication que : « dans les choses de la science, la critique importe moins que le travail fait » ?

La nouvelle anthropologie avait un effet rhétorique qui pouvait s'adresser à cet état de faits quasiment trivial que l'homme est le plus proche de lui-même, et le plus éloigné du monde. Husserl n'avait jamais mentionné que, dans sa distinction descriptive entre espace proche et espace lointain, des concentricités de l'attention et de l'évaluation venues du monde de la vie *[Lebenswelt]* correspondaient aux distances spécifiquement haptiques et optiques. Le début de toute théorie, de la disposition théorique elle-même avait eu lieu lorsque la servante du proto-philosophe milésien avait pu lui reprocher en riant de ne rien voir de ce qui se trouvait à ses pieds, et qui le faisait tomber, tandis que toute son attention était liée par les objets absolument les plus lointains dans le ciel. La tonalité majeure de la conférence itinérante de Husserl est que, la philosophie, en tant que « science du tout des réalités n'avait pas à traiter de manière privilégiée ni fondamentale de l'homme ». Le procédé descriptif homogénéise le monde en direction de l'indifférence entre proche et lointain, entre propre et étranger, pertinent et non pertinent, authentique et quotidien. Une telle universalité homogène barre la voie à toute forme d'anthropocentrisme. Plus encore : la conscience dans laquelle doit pouvoir se constituer le tout des réalités, si elle se considérait comme humaine, devrait « déjà présupposer la validité du monde » et se rendrait *eo ipso* incapable de l'acte fondateur de la réduction. Seul ce qui a été expulsé dans la réduction phénoménologique peut être rendu transparent, être re-constitué comme ce qui va de soi à ce qui va de soi, vers ce qui est compréhensible, en traversant les analyses de son conditionnement intersubjectif. Pour autant que la méthode de la phénoménologie prescrive seulement un système de ses résultats, l'homme ne peut être qu'un thème tardif, admis avec les choses du monde « entre autres ». Cette conséquence justement s'intègre à la caractérisation que Husserl a donnée dans cette conférence de sa méthode dans l'ensemble : elle serait « une folle exigence ».

En quoi consiste le caractère fou de l'exigence ? Non pas seulement dans le refus vis-à-vis d'un besoin qu'il soit d'abord et avant tout traité de l'homme. Ce pourrait encore être une inéluctabilité méthodique, comme chez Descartes,

qui avait intégré dans son programme de la science des Temps modernes l'accomplissement de la physique et de la médecine, comme préalables nécessaires à l'acquisition d'une morale définitive ; deux disciplines directrices donc dont l'exclusivité humaine était indubitable. Chez Husserl, il ne s'agit pas d'un intérim théorique qui promet tout de même de déboucher sur l'homme. Bien plutôt le pur pathos de la prévalence du monde se fait-il valoir dans une « connaissance du monde apriorique universelle », avant toute thématisation de l'homme. Le fondement ultime et insurpassable reste encore à venir : le monde comme objet incontestable de son autoconstitution dans une subjectivité transcendantale, qu'elle ne peut acquérir que par l'alliance entre une intersubjectivité transcendantale et sa charnellisation *[Verleiblichung*[1]*]*. Un sujet absolu sans objet serait une construction spéculative qui ne peut procéder d'une philosophie descriptive. La dernière métaphysique husserlienne fournira le fondement transcendantal de la prééminence de la thématique mondaine. Ce que nous en livre le fonds posthume des années 1930 ne pouvait sans doute guère faire l'objet d'une communication publique : le besoin absolu du monde de la subjectivité transcendantale comme prééminence du chapitre systématique « monde », sans égard pour sa constitution factuelle, à laquelle appartient justement seulement et aussi le fait homme.

Husserl concède que le développement propre à l'esprit de l'époque tend à aller contre l'idée de placer avant les sciences de l'ensemble du factuel dans le monde, et donc aussi de l'homme, « la connaissance universelle des possibilités d'essence, sans laquelle un monde, et donc aussi le factuel, ne pourrait pas même être pensé comme étant ». Dans l'accomplissement de la question de savoir ce qui fait l'essence d'un monde sans égard pour son existence, l'homme tombe pour ainsi dire au-dehors du cadre systématique, ou si l'on veut : passe à travers. Ce n'est pas là seulement un questionnement

1. Ce néologisme de prime abord rébarbatif est bien sûr formé à partie du terme « chair », introduit en France par Merleau-Ponty, dès *Le Visible et l'Invisible*, en 1964. Courant dans le lexique français de la phénoménologie, il est indispensable, dès lors que l'on en vient à la distinction entre corps et chair, *Körper* et *Leib*. Voir essentiellement Natalie Depraz, « La traduction de *Leib*, une *crux phaenomenologica* », postface à HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité* I, Paris, PUF, 2001, p. 385 *(NdT)*.

issu du tournant transcendantal, mais c'est déjà, conformément à la démarche, l'une des premières réductions à l'éidétique, pour autant qu'elle voulait dépasser le catalogue des objets classiques de la théorie de la connaissance, tels que la perception, la chose, l'espace et le temps. Parler de « l'essence d'un monde » aurait été exclu par le besoin que l'homme devait toujours et d'emblée en faire partie (et y être entendu), comme en fait partie une « conscience en général ».

L'essence homme n'appartient pas à l'essence monde. Quelles que soient les tournures que la phénoménologie aurait pu prendre par ailleurs, l'acceptation du « monde » comme l'un de ses thèmes originaux déclenche à elle seule la contrainte de parler, au lieu de l'homme comme d'un être intramondain contingent, de l'unique horizon dernier d'une « conscience absolue » correspondant à tous les objets en tant que sujet constitutif de tout monde possible. La question de savoir si pour un « monde objectif » ce présupposé suffit est le thème du *nexus* entre « monde » et « intersubjectivité », et simultanément la question inévitable de savoir si l'homme, en tant que mandataire de l'objectivité ultime pourrait tout de même devenir nécessaire à l'essence.

À ce stade, je suis assuré de l'indignation unanime de ceux qui voient dans le grand thème de l'intersubjectivité l'ancrage le plus assuré d'une anthropologie dans la pensée de Husserl ; y compris contre sa défense et son refus. Pour ne pas m'attirer cette indignation plus fortement et plus longuement que nécessaire, je dis avant quoi que ce soit d'autre que, selon les résultats entièrement disponibles des analyses sur l'expérience étrangère *[Fremderfahrung]*, toute intersubjectivité est certes liée à l'apprésentation d'un autre moi à travers l'apparition d'un corps de chair analogue au mien, mais que cette prémisse est justement ce qui rend indifférent que la relation d'analogie soit structurée par un ensemble aussi spécifiquement formé que l'organisme de l'*Homo sapiens sapiens*. La seule chose qu'exige l'expérience étrangère est que, pour une conscience de la chair propre, son semblable existe. L'hypothèse qui en découle, que ce « semblable à moi » charnel, une fois établi par son apparition de chair, fera ses preuves par corrélation comportementale, est le présupposé que le « monde » – comme quintessence des conditions d'une telle intelligence externe de comportement envers ses circons-

tances –, en tant qu'« objectivement » le même pour moi et pour mon semblable, existe. Le fait qu'il existe, « indépendamment de moi », sans égard pour cette contingence mienne, ne veut rien dire d'autre. Mais je prie de bien vouloir garder à l'esprit qu'une boule de billard, pensée comme pourvue de conscience et de perception, tiendrait l'autre boule de billard pour « une autre » au vu de sa similitude spécifique, et trouverait confirmée au-delà de toute mesure cette hypothèse primaire lorsque celle-ci, poussée par elle, suivrait la voie adaptée – que le coup avait « tracé » pour elle – selon les circonstances données dans la plus belle des corrélations comportementales. La conséquence serait que dans ce « monde » commun des coups, des bandes et des voies suivies on continuerait à avoir affaire les uns aux autres en tant que grandeurs connues, tout autre chose donc que d'avoir à se considérer comme étant une simple « chose ».

Cette dissociation des complexes thématiques « intersubjectivité » et « anthropologie » doit ici précéder la thèse de l'exclusivité anthropologique de la phénoménologie, au risque d'une inévitable répétition, mais afin d'éviter un inutile agacement du lecteur.

La seule chose qui importe est de voir que la décision de Husserl contre les anthropologies n'est pas un acte misanthrope arbitraire ou léger contre l'humanité des attentes envers la philosophie. On pourrait tout aussi bien dire que c'est là un correctif : l'homme serait toujours déjà assez important à ses propres yeux. Il s'agirait d'autre chose, cette fois-ci réellement non pas de quelque chose à oublier, mais de déjà oublié, de cette clandestinité qui ne saurait être surpassée dans son assurance à portée de main : la clandestinité de ce qui va de soi *[Selbstverständlichkeit]*. La phénoménologie n'a assumé rien de plus grand, et l'a largement réalisé, que ce qui s'énonçait dans la conférence de Berlin par la formule : « ce qui va de soi devient une grande énigme. »

Pour Husserl, l'anthropologie philosophique est une sous-estimation philosophique. Son présupposé est que la philosophie comme phénoménologie peut réaliser davantage. Elle doit être à même de donner une théorie de tout type possible de conscience et de raison, d'objet et de monde, et aussi d'intersubjectivité. En cela, il aurait tout à fait, avec une meilleure entente, pu être en accord total avec Heidegger.

Ce n'est qu'avec cette prétention que la philosophie pourrait être davantage que ce qu'elle avait jamais été, et n'avait pu rester à cause de la naissance des sciences particulières : une sorte de tenant lieu présomptif de la connaissance positive, pour laquelle les méthodes spécifiques n'étaient pas encore formées et aussi longtemps qu'elles ne le seraient pas. On ne doit pas perdre de vue que la fonction historique de la phénoménologie a été le procès du détrônement définitif de la scientificité philosophique par les sciences positives et leur positivisme. L'homme comme thème philosophique – c'est renoncer à la distance ainsi acquise. Ce qui vaut pour la phénoménologie, et qui est phénoménologiquement assuré, cela vaut aussi pour l'homme, mais justement : seulement « aussi ».

Les réserves de Husserl sur une anthropologie philosophique sont donc de nature opposée à celles qui ont été soulevées selon des prémisses néo-marxistes. Celles-ci sont dirigées contre l'attribution d'une « essence » à l'homme, en tant que fixation de qualités prétendument constantes, et qui pourrait rendre impossible de conduire les hommes à un tournant de leur développement, de telle sorte que tout ce qui précède ne se retrouve pas dans ce qui vient après.

Toute la différence est comme une répétition de l'ancien conflit théologique sur la grâce, en réduction formelle et sans le moindre soupçon de sécularisation. Il s'agit manifestement d'une question fondamentale de la compréhension humaine de soi, qui peut se présenter aussi bien sous forme théologique que sous forme d'analytique du *Dasein*. La question n'est pas plus mauvaise de demander si la nature humaine a pu être si profondément déformée et corrompue par la chute d'Adam que sa restauration n'est plus possible dans les conditions du monde – c'est-à-dire qu'elle ne peut être qu'espérée, pas expérimentée –, ou de demander si, par la création, elle doit être restée à ce point substantiellement intouchable que même le péché originel n'a pu l'effleurer que de manière périphérique.

Ce n'est qu'une autre langue, pas une autre affaire, si nous faisons de cette alternative le noyau de la question de l'historicité de l'homme. Si les états historiques de l'homme sont des modifications d'une nature constante, alors aucune constellation de conditions ne peut l'avoir déformé au point que ceux qui sont radicalement insatisfaits de son état pourraient espérer jamais engendrer une autre humanité de l'homme, par quelque

modification que ce soit de facteurs extérieurs, lui assurer un bien-être inespéré. Il est parfaitement plausible que le congé existentialiste donné aux constantes anthropologiques ait même encore dérivé sa langue de l'option antipélagienne, luthéro-augustinienne, et aussi mystique du conflit sur la grâce. Naturellement, Heidegger savait exactement et authentiquement dans quelle tradition il s'inscrivait, alors que Husserl aurait montré peu de compréhension si la phénoménologie eidétique avait été qualifiée d'inévitablement pélagienne.

Les anciennes comme les nouvelles formules circonscrivent l'espace de jeu dans ce qui va de soi. Les questions ne sont pas tranchées, ou elles ne le sont que temporairement ; mais les lignes de fuite à partir desquelles il est possible d'échapper aux pétrifications et aux encroûtements des préjugés sont marquées. Celui qui trouverait que « espace de jeu » est trop peu et trop quelconque ne devrait pas perdre de vue que nous ne nous trouvons jamais au point zéro du choix possible face à de telles offres, mais toujours déjà dans des « situations qui en demandent trop » : l'autoposition absolue de l'individu dans les modalités de jeu de l'existentialisme, séduisante pour une génération enfermée dans des systèmes, fut éprouvée par la génération suivante précisément comme la charge dont il lui semblait que la déléguer à la société et la livrer à la responsabilité historique serait une libération. L'histoire dirigée par des hommes devait être capable de faire ce que l'individu avait renoncé à pouvoir faire avec lui-même, alors que non seulement cela lui avait été philosophiquement attesté, mais encore préalablement mis en scène par la mode. Des deux côtés, du côté de ceux qui redoutent trop de l'« essence » pour que l'homme puisse jamais être changé, comme du côté de ceux qui trouvent trop peu dans l'« essence », parce qu'ils n'en attendent que la résistance contre un commerce arbitraire avec l'humain – des deux côtés donc, une anthropologie philosophique est philosophiquement rejetée. Ici comme là on tient pour possible de fixer des ambitions plus hautes. Husserl considère le standard de ce que l'« essence » doit atteindre, en tant que thème philosophique, comme plus élevé que ce qui pourrait jamais être réalisé par une anthropologie philosophique. La raison est certes ce qui fait l'homme, mais elle n'est pas faite par lui.

La raison n'est pas possible si elle est placée exclusivement sous les conditions d'un monde factuel et d'une physis organique qui existe en lui. Reconnaître cela ne doit pas aussitôt précipiter dans la théologie. Exactement de la même façon, Aristote s'était vu confronté au problème de l'indépendance de la raison par rapport à l'individualité de son apparition en l'homme, parce que sa prétention à la validité universelle outrepasse chacune de ses réalisations ; il s'était aidé de l'hypothèse d'un principe singulier s'ajoutant de l'extérieur et opposé à la pluralité des sujets de raison concrets. Dans les disputes scolastiques sur l'unité de l'*intellectus agens*, la fondation de ce principe, qui n'était plus clairement comprise, fut remplacée par des arguments hétérogènes. Chez Descartes, c'est l'évidence absolue de la conscience de soi qui prend la place de cette validité universelle. Le *cogito* auto-assuré de manière apodictique de son existence en acte en comprend la différence par rapport à toutes les possibilités d'autres certitudes qui lui sont pré-données dans son existence mondaine. Pour Descartes, la chose s'était expliquée conceptuellement par là que, dans la conscience de la propre finitude, se trouve comprise la négation d'une idée d'infini, en tant que négation langagière et factuelle seulement, mais non pas logique. Il était impossible que le moi, conscient de son pouvoir limité – selon le principe scolastique fondamental de l'équivalence formelle entre cause et effet –, ait produit cette idée à partir de lui-même ; il fallait qu'elle fût un effet extérieur de la cause formelle équivalente, et donc : de l'*ens infinitum*.

Chez Kant il est certes impossible que la raison soit un fait, parce que sinon il ne pourrait exister de justice pour l'être moral *[sittlich]* homme, mais elle est tout de même l'imposition de la raison pure pratique au « Je dois », qui seul procure une conscience médiate du fondement absolu de la liberté ; en ce sens, il y a « le fait de la raison », bien que la raison ne puisse pas être un fait. En fin de compte, cette médiateté de la conscience de la liberté, en tant que responsabilité inconditionnée des actes, ne devrait pas être livrée à la certitude précaire d'un organe mondain factuel.

La phénoménologie n'a pas permis à ce double sens de la raison dans la conscience de se faire valoir. Sans quoi elle aurait dû s'apercevoir qu'une absolue certitude se trouve certes dans l'acte de réflexion du *cogito*, mais que cet acte lui-même n'apparaît pas dans la conscience avec l'ubiquité contraignante d'une composante de la raison – par exemple comme

les opérations logiques de la déduction. Ce qui est à penser, sans l'empêchement de la raison elle-même, c'est-à-dire sans contradiction, est une conscience sans l'acte qui conduit à l'absolue certitude de soi, tout comme selon Kant ce « je pense » doit pouvoir accompagner toutes mes représentations – en ce qu'elles doivent justement être telles que ce critère leur permet d'exister –, mais rien n'exige jamais d'accomplir expressément ce « je pense » jusqu'à ce qu'il semble proposer une issue hors de difficultés systématiques intellectuelles très poussées dans une situation de contrainte factuelle historique. Là-dessus repose le fait qu'une histoire de la philosophie se déroule certes de manière immanente selon des principes de la raison, sans présenter de surprises arbitraires, mais que dans l'ensemble cette histoire est un fait qui aurait tout aussi bien pu ne pas exister dans le restant de l'histoire de l'humanité. « Une histoire philosophique de la philosophie n'est pas elle-même historique ou empirique, mais rationnelle, c'est-à-dire possible a priori. En effet, bien qu'elle établisse des faits de la raison, elle ne les emprunte pas au récit historique, mais elle les tire de la nature de la raison humaine à titre d'archéologie philosophique[1]. »

Dans la *Krisis*, tout porte à croire que Husserl aurait approché de très près cette conception de l'historicité factuelle de la raison, en ce qu'il considère le tournant vers l'attitude théorique comme un événement originel contingent de l'histoire de l'humanité européenne, et par conséquent sa crise comme une déviation d'une voie une fois empruntée et de son sens originel ainsi fondé. Mais toute l'abondance de ce qui est venu au jour dans le fonds posthume concernant la déduction transcendantale de l'intersubjectivité comme un présupposé d'être contraignant l'homme et son histoire fait douter de l'univocité de la dernière direction prise. L'absolutisme de la certitude de soi ne fonde pas seulement l'expectative d'autres certitudes de même

1. KANT, « Progrès de la métaphysique en Allemagne, Suppléments, feuilles détachées », dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, t. III, p. 1284 (Akademie Ausgabe XX, 7, p. 341). Et dans un autre passage : « Une histoire de la philosophie est d'une espèce si particulière que rien de ce qui a eu lieu ne peut être raconté sans qu'on sache auparavant ce qui aurait dû avoir lieu, par suite aussi ce qui peut avoir lieu » (*ibid.*, p. 1286 ; Akademie Ausgabe XX, 7, p. 343).

rang à partir de l'analyse de l'intuition, mais se répercute aussi sur le contexte global de l'histoire de l'homme, dans lequel il émerge comme un épisode apparent, avec ses conséquences irréversibles.

Le cartésien Husserl n'était plus à même de retracer le mouvement de pensée selon lequel l'apparition de l'idée de l'infinité dans la conscience de la propre finitude exige un autre fondement que celui de la propre capacité conceptuelle et de son fondement intuitif dans l'expérience interne. Bien que, par le postulat de la réduction de tous les concepts à des intuitions, et de la critique du concept d'infinité qu'il recelait, il se soit approché – du moins dans la mathématique – d'un nouveau principe d'équivalence, il n'a pu expliquer que comme en étant la dimension transcendantale la présence erratique d'une évidence « absolue » dans une conscience à partir d'une contingence par ailleurs « factuelle ». Le phénomène fondamental de la certitude réflexive conduit à outrepasser la certitude eidétique par l'analyse génétique constitutive. Celle-ci interdit d'identifier purement et simplement le moi de l'expérience interne de soi avec le moi de la certitude absolue. Et la solution de Husserl est par conséquent : si le moi mondain dans sa facticité n'est pas à même de porter la certitude de soi, ce moi doit le faire dans une possible non-mondanéité, la même en tant que pas la même. Cette interdiction d'identification *est* déjà l'expulsion de l'anthropologie de la phénoménologie ; non pas seulement comme de ce qui n'est pas à sa hauteur, mais de ce qui l'induit inévitablement en erreur.

Est-il alors à peu près juste de dire que l'on s'éloigne d'autant plus du questionnement anthropologique de savoir ce qu'est l'homme et comment il peut exister, que l'on se penche plus précisément sur la question de ce qu'est la raison et de ce qu'elle peut ? Même les Lumières, qui avaient voulu ouvrir, élargir ou du moins conserver à l'homme toutes les chances de la raison, vivaient dans la conception d'un univers où des êtres de constitutions physique et organique différentes habitaient dans les astres, et qu'ils possédaient et représentaient tout naturellement la raison à un degré de développement et de pureté bien plus grand que l'homme. Le cas échéant, ils accorderaient une attention compatissante aux folies de l'homme, mais certainement pas indulgente. Voudrait-on, à l'encontre de cela, décrire la tendance de toute anthropologie philoso-

phique actuelle encore, ou à nouveau possible, on ne pourrait le faire qu'en partant de là que l'on ne tiendrait pour possible, concernant la raison, de ne la représenter exclusivement que par l'existence de l'homme, et à partir de ses difficultés et des aides qu'elle s'octroie elle-même. Il se peut que les dieux et les habitants de Sirius soient des êtres heureux ; il n'existe aucune raison de les laisser l'être grâce à leur raison, même si la tradition chrétienne antique avait avant tout vu le bonheur du dieu, comme celui de ceux qu'il rendait bienheureux, dans la possession de la vérité. Peut-être n'était-ce que dans le désarroi de ne pas avoir à présenter l'être au-delà de la mort, et la libération de la peur de la mort, comme ennui.

Car la raison est certes ce qui doit s'« appliquer » à tous les mondes possibles, mais elle n'en est pas encore pour autant déjà ce qui est « nécessaire » dans tous les mondes possibles, pour pouvoir y exister et en même temps s'y sentir bien. La corrélation entre la vérité et le bien-être n'est raisonnable que si la connaissance est le présupposé nécessaire du bonheur, parce qu'elle seule rend possible le comportement adapté aux conditions et aux circonstances de l'existence dans un monde de données qui a sa légalité propre, même s'il n'est pas encore pour autant permis de dire que cela est « moral » *[sittlich]*. Car n'est morale que la généralisation, indépendante de toutes les circonstances réelles, d'un fondement de ce comportement, et c'est la raison qui ordonne et rend possible de réaliser une telle généralisation. Mais celui qui serait heureux n'aurait pas même besoin de telles actions, dont les fondements seraient généralisables, et il ne connaîtrait pas le désarroi de devoir être raisonnable.

Mais comme nous ne savons rien des habitants de Sirius, et très peu de choses des dieux, nous devons nous en tenir à la nature tellurique que nous connaissons. En elle, le surpoids qualitatif et quantitatif des mondes végétaux et animaux sur le monde humain ne milite pas en faveur de la prééminence de la raison comme étant l'une des solutions centrales, ou seulement typiques, que la nature aurait trouvées pour ses problèmes. Elle est bien plutôt une solution hautement spéciale et excentrique de l'*un* de ses problèmes.

La raison est notre organe pour ce qui est absent, notre terminal pour le tout que nous ne pouvons jamais avoir. Elle permet aussi de penser ce qui est possible et qui, comme tel,

ne doit pas être nécessaire, ou de déterminer la quintessence des facteurs qui agissent sur ce qui est présent à nous, et qui devient ainsi compréhensible après coup. Mais simultanément la raison est l'organe qui permet de discipliner ces élargissements dans l'espace et dans le temps de ce qui est présent à nous, et en ce sens elle permet de discipliner sa propre tendance à dépasser l'horizon du monde naturel comme quintessence des expériences possibles. Que la raison se laisse appliquer à elle-même, ce n'est là qu'un cas particulier du fait que la conscience est capable de se diriger vers elle-même. La réflexivité est ainsi le cas paradigmatique de quelque chose qui ne se laisse pas décrypter par là qu'on l'attribue à l'essence de la raison. La raison est l'organe destiné à discipliner la raison elle-même, parce qu'elle est capable de l'application à elle-même de formes fondamentales de la pensée une fois découvertes, c'est-à-dire d'itération, absolument, et en cela, elle est instance ultime. Avant qu'elle ne devienne la raison appliquée à la raison, elle est déjà l'entendement appliqué à l'entendement *[Verstand]*, en tant que faculté de la synthèse de synthèses. Mais avant tout, c'est la raison qui éveille et déçoit à la fois les attentes de l'entendement, qui rencontre sa justesse par sa radicalité – ainsi que Kant aurait distingué les choses.

Qu'il existe une pathologie de la raison, c'est ce que nous ne savons que depuis Kant ; mais ce n'était pas là sa découverte terrible ; c'était que, où que le regard porte, il n'y a « pas d'autre » thérapeute pour elle qu'elle-même. La dialectique de la raison est la première de toutes les maladies iatrogènes. Au vu de la possibilité d'une anthropologie dans et au contact de la phénoménologie, on doit étudier ce schéma fondamental, parce qu'il fait retour dans la phénoménologie : comme caractéristique de sa méthode globalement réflexive. On ne comprend pas la problématique transcendantale si l'on n'a pas compris au préalable que toute tentative pour parvenir au point fixe d'un spectateur face à la conscience et à ses réalisations constitutives doit par principe être une tentative répétable pour cet effort lui-même. Cela aussi relève de la pathologie de la raison, parce que, d'un point de vue tout à fait formel et général, cela ambitionne d'être un élargissement de l'expérience. Ce n'est que si cet élargissement est légitime que l'extirpation de l'anthropologie de la phénoménologie est justifiée ; d'un autre côté, l'anthropologie ne pourrait alors aller à l'encontre des

élargissements transcendantaux de la phénoménologie que si elle pouvait rendre présentable la réflexion elle-même comme un fait anthropologique, et non pas comme une loi de la raison – lui étant le plus originellement propre – pour tous les mondes possibles. La réflexion ne fait qu'irriter la théorie comme « fait » de la raison, et même comme fait pathologique.

La pathologie de la raison produit et découvre constamment de nouveaux tableaux cliniques : comme la raison instrumentale, la raison formelle, la raison déraisonnable, la raison bourgeoise. Dans ces syndromes, elle devient calculatrice, elle devient despotique lorsque, et parce que, elle voit combien peu nous pouvons nous permettre quand il s'agit d'autoconservation. Tous les problèmes de la conscience de soi historique des Lumières, pour la pathologie historique de la raison qui leur est indispensable, se résument à ce paradoxe : « La raison a toujours existé, mais pas toujours sous forme raisonnable[1]. » Lorsque émerge une nouvelle forme de la philosophie, qui plus est ayant des difficultés manifestes avec l'autodétermination de sa conception de la raison, elle devra se laisser questionner et examiner sur ce point : n'y a-t-il pas de vieilles connaissances pathologiques qui apparaissent en elles ou qui en participent sous de nouveaux noms ?

Ce qui rend songeur dans la phénoménologie est son degré de crédulité historique, son manque d'exploitation de l'expérience au moyen de ses normes d'évidence, sa revendication de l'intuition, son manque de méfiance face aux menaces de régression infinie de la raison. Pour le dire plus brièvement : la phénoménologie n'atteint pas ce fait que la raison s'est avérée avoir besoin d'être disciplinée. Est-ce dû à ceci qu'elle serait elle-même une forme de la raison non disciplinée ?

« Il n'est pas de la nature de la raison de considérer les choses comme contingentes, elle les considère au contraire comme nécessaires[2]. » Cette définition serait aussi celle de Husserl,

1. MARX, « Ein Briefwechsel von 1843 » [Un échange de lettres de 1843], extrait des *Deutsch-französischen Jahrbüchern*, Paris, 1844. – Cela est à mettre en parallèle avec une formule d'ADORNO : « Momentanément, la raison est pathique ; la raison serait de s'en guérir » (*Negative Dialektik*, Francfort, 1966, p. 172). – *Dialectique négative*, trad. fse par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978 ; ici, notre traduction *(NdT)*.

2. SPINOZA, *Éthique* II, prop. 44 ; Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque

sans que jamais il lui soit venu à l'esprit de prendre en compte l'ambiguïté, inconnue du latin, du terme « nécessité », non pas seulement dans le sens de son opposition au hasard, mais aussi dans celui de la tournure vers, et du détournement du besoin *[Not[1]]*. En tant que telle, elle a, certes, la phénoménologie contre le psychologisme et le naturalisme pour condition de sa naissance au tournant du siècle, mais justement pas en tant que constitution « durable » de son autocompréhension, en dépit du fait que la chose ait à nouveau été à portée de main vers le tournant des années 1930, et juste avant le traité sur la *Krisis*. Car il ne fait pas de doute que Husserl possède un concept développé des situations de misère *[Not]* intellectuelle, dont seule la raison peut provoquer le retournement, par l'intuition. Ce n'est pas seulement que la phénoménologie s'était érigée globalement et publiquement contre des misères telles que l'historicisme, le naturalisme, le positivisme et l'anthropologisme ; elle s'était érigée aussi de manière interne contre des misères *[Nöte]* constitutives, qui naissent par le retour à l'immanence de la conscience, et qui se condensent toutes dans le slogan du « solipsisme ». Si c'était la stricte exigence de l'évidence qui avait dû rendre possible la philosophie comme « science rigoureuse », ce qui avait fait de la conscience pure l'unique champ des objets purs, c'était une fois encore l'assurance de l'objectivité qui assurait par la contrainte à la conscience pure la conscience des autres, par une évidence sui generis : une conscience sans certitude du monde ne serait pas seulement une conscience appauvrie, et du même coup libérée du doute, mais une conscience qui aurait perdu son sens ultime et en même temps sa propre valeur. Mais une conscience tout de même encore possible, bien qu'incapable de théorie ? Ce n'est que dans cette compréhension que l'expérience étrangère devient la nécessité de la raison elle-même. Mais cela non pas dans un sens équivalent à la déduction de Kant, que le « je pense » sans l'unité synthétique de l'expérience serait aussi

de la Pléiade », 1954, p. 398 : *« De natura rationis non est, res, ut contingentes, sed ut necessarias, contemplari. »*

1. De fait, le français non plus ne connaît pas cette ambiguïté, que recèle le mot allemand composé à partir du radical *Not*, « besoin-misère », et de *Wende*, « tournant ». Se tourner vers le besoin, voilà ce qui fait *nécessité* en allemand, mais aussi « tourner le besoin vers »... et un tournant du *besoin-misère*, en tant que changement de direction *(NdT)*.

peu possible que cette dernière sans le critère de l'identité d'un « je pense ». Ce n'est que si on la comprend ainsi que la raison est le détournement de la misère, dans sa forme tout simplement la plus absolue : celle de l'anéantissement. C'est pourquoi, selon la formule la plus brève de Kant, vaut en tant que « fondement de la raison : son autoconservation[1] ».

Mais pourquoi faut-il un « fondement », si la raison n'était pas demandeuse de sa conservation et si, de plus, elle seule en serait capable ? On ne doit pas dire que la conséquence seule serait déjà cette conservation, et donc le fondement rien d'autre qu'une défense contre toutes les contradictions, toutes les incohérences ; car la raison n'est précisément conséquente, en accord avec elle-même, que lorsqu'elle outrepasse ses limites, lorsqu'elle exploite son expérience élémentaire d'elle-même comme indice transcendantal. Que fait le phénoménologue lorsqu'il décrit la conscience interne du temps ? Il s'oppose à la justesse superficielle que le présent de la conscience serait momentané, et resterait déjà immédiatement tributaire, à côté du moment présent, du souvenir et de l'attente ; alors il n'y aurait pas la raison, dans la mesure où elle est tributaire d'une identité fiable de la conscience dans l'accomplissement d'opérations discursives – même de la plus courte liaison entre les deux points logiques que sont le sujet et le prédicat, même des plus courtes conséquences raccourcies. C'est pourquoi tout souvenir se rapporte à du temps auquel il doit déjà avoir renoncé une fois, auquel il doit pouvoir se fier en y faisant retour, si de l'évidence doit encore pouvoir être atteinte dans le résultat.

Mais ce n'est pas l'évidence qui fait l'être ou le non-être du sujet. On peut envisager une conscience qui doit s'accommoder de degrés moindres de fiabilité, si improbable que cela puisse paraître biologiquement. Par conséquent, dans les analyses phénoménologiques de la conscience du temps, le fondement kantien de l'autoconservation de la raison ne pourra pas être appliqué dans le même sens que celui du principe nécessaire et incontournable de la possibilité d'un sujet absolument, que chacune de ses représentations devrait pouvoir être accompagnée du je pense. Et cela s'applique même à la donnée la plus faible. Pourtant, la raison elle-même, dans son action philosophique, ne peut pas déjà se contredire en niant ou en mettant trop légèrement en jeu les conditions de sa propre possibilité. Donc le fondement kantien de l'autoconservation de la raison sera toujours orienté de telle façon que soit nécessaire ce qui permet à la raison d'être possible et de le rester. Pour la thématique du temps, cela signifie que la raison ne pourrait pas être si le temps ne permettait que la forme de relation du souvenir. Si la raison ne doit pas pouvoir ne pas être, le temps ne peut pas être ce qui justement ne permet que le souvenir. Dans cette mesure, l'analyse phénoménologique de l'intuition du temps tombe sous le coup du soupçon théorique de n'être description qu'en apparence, mais en réalité déduction : élargissement de ce qui se trouve et est à disposition dans la chose. Ce constat est si lourd de conséquences quant à la solidité même de la phénoménologie que l'on aimerait lui souhaiter d'en douter. Car de ce constat dépend ce qu'il en est de la possibilité de l'évidence dans la relation de réflexion de la conscience – autrement dit du rang intuitif réel de la phénoménologie.

1. KANT, *Réflexions* (sur l'anthropologie), n° 1509, Akademie Ausgabe XV, p. 823. Dans la même notice : « Les esclaves n'ont besoin que de compréhension *[Verstand]*, leur maître de raison. »

Or, de là découle déjà cet état de fait surprenant que la conscience du temps, telle que la phénoménologie la thématise, n'a pas besoin d'être le fait d'une conscience finie, mais uniquement la détermination – nécessaire par essence – d'une conscience absolument, dans la mesure où l'évidence doit être possible en elle, c'est-à-dire une intentionnalité accomplie, donc une raison. Cette conséquence disqualifie la conscience du temps comme possible spécificité anthropologique. En tant que nécessité d'essence, il doit y être « oublié » que, dans la dimension du temps, la raison pourrait avoir affaire à un type de misère qui lui est propre. Misère dans la mesure où, certes, la présence vivante de la conscience engendre et fonde tous ses contenus, mais [cette présence vivante] n'est que l'arête étroite entre passé et avenir, et qu'elle est toujours déjà laissée à l'abandon par une telle présence vivante quand doit être édifié là-dessus quelque chose de fondé.

On voit aisément comment le temps est déjà retiré à la compétence anthropologique, et ne peut faire retour que comme horizon du « souci », c'est-à-dire du caractère problématique de l'autoconservation – chez Heidegger alors également avec l'exclusion, reprise de Husserl, de l'intérêt anthropologique.

Comme on peut aussi le voir aisément, le rejet des nouveaux anthropologues par Husserl lui-même repose sur le fait que la phénoménologie croit avoir anticipé depuis longtemps les thèmes essentiels de leur champ d'investigation, et elle ne peut donc que penser qu'ils l'en dépouillent. Chez Husserl, le temps appartient à la conscience, comme chez Heidegger à l'être – mais alors non pas spécifiquement à l'être-homme, même si celui-là seul et solitaire devrait pouvoir « comprendre » *comment* le temps appartient à l'être.

En ce que la phénoménologie attribue la conscience du temps à la « conscience dans l'absolu », elle fait de l'autoconservation sa propre réalisation constitutive, et ainsi, comme tout idéalisme, se donne sans autre questionnement le sujet à soi-même. La conscience du temps est la forme inévitable de l'intentionnalité, dans la mesure où celle-ci marque la conscience comme tributaire d'une multiplicité de données. Aussi nécessairement qu'elle est structurée temporellement, aussi nécessairement elle est tributaire d'une forme d'évitement des désavantages de cette structure, de quelque chose que l'on peut appeler la simultanéité-tout-de-même – non pas uniquement et seulement dans le temps, mais moment constitutif du temps même. C'est précisément cela, la rétention.

Grâce à cette découverte initiée par Brentano – c'est-à-dire par l'élargissement du moment présent en lieu du présent *[Gegenwartshof]*, la « simultanéité » d'une synthèse de séries d'impressions orientées objectivement – le quantum temporel « présent », qui n'est pas encore arraché par le passé, est intégré à la certitude de soi du *cogito*. Il ne faut pas qu'il ne devienne « nécessaire » au sujet que par une déduction, par exemple comme condition de possibilité d'objets de l'expérience. Pourtant, le saut par-delà l'étroite frontière du présent, défini par la rétention et la protention, vers la certitude de soi qui, en tant qu'ayant été ne peut être que souvenir, ne réussit jamais et ne peut jamais réussir : « J'étais. Le moi qui a été est celui qui a été en tant que présent[1]. » Pour énoncer cela sous la formule cartésienne : *« Cogito me fuisse ergo sum »* – « Je pense que j'étais, donc je suis » : c'est aussi valable que quoi que ce soit d'autre, mais jamais ne se transforme en fiabilité du « ... donc j'étais » : *« Cogito me fuisse ergo fui. »* Cette percée

1. HUSSERL, *Husserliana* VIII, p. 471.

de l'évidence existe tout aussi peu que celle vers l'autre moi comme certain de lui-même.

L'impossibilité de transgresser la frontière entre la rétention et le souvenir a son économie phénoménologique propre ; sans la nécessité de s'approcher par « empathie » *[Einfühlung]* de sa propre présence passée, sans jamais pouvoir se « replacer » en elle de manière adéquate, l'*ego* ne pourrait jamais parvenir au concept intuitivement fondé de l'*autre ego*, dont il a besoin pour établir l'apprésentation lors de l'expérience étrangère.

Suit-on cette analyse, alors c'était le cartésianisme de Husserl qui l'a empêché d'admettre l'anthropologie comme thème phénoménologique. Ce n'est donc pas seulement parce que tout cartésianisme découpe la relation entre l'esprit et le corps et impose la tâche douloureuse de son dualisme à toute approche anthropologique qu'il en détermine l'infériorité philosophique, mais en ce qu'il ne permet pas à la facticité naturelle de l'homme de participer à la nécessité du « je pense », ne lui permettant d'exister que comme un événement flottant librement dans une relation opaque avec sa naturalité. La liaison phénoménologique tellement impressionnante entre théorie de la conscience et analyse du temps a pour conséquence parallèle qu'est déjà absorbé et retenu pour déterminer la conscience pure ce qui pourrait devenir horizon de déclarations anthropologiques. Ainsi, se laisser aller au besoin d'une anthropologie serait pour le phénoménologue la tentation de retirer à nouveau à la validité générale de ses vues à l'intérieur de la conscience transcendantale ce qu'il n'avait dû dilapider qu'au profit de son apparition contingente, *qua* humaine, donc en dessous de sa valeur. Il aurait succombé à la « basse » curiosité théorique de vouloir savoir ce qu'est l'homme, au lieu d'explorer le singulier fond d'évidence qui est lié à son autocertitude du *cogito*, c'est-à-dire à la conscience d'une conscience d'une espèce par ailleurs fortuite.

La réponse classique à la question de ce qu'est l'homme, à savoir : « être vivant raisonnable », s'avère, par l'exclusion constitutive de l'article défini, comme interdiction d'instaurer une relation nécessaire entre *genus* et *differentia specifica*, et précisément en cela comme empêchement de toute tâche anthropologique de la phénoménologie : ce n'est pas précisément en tant que cet être vivant-là que l'homme doit être raisonnable. On en vient ainsi au résultat, déjà découvert par Aristote, que la raison ne pourrait pas être liée autrement que factuellement à

l'être vivant « homme ». Sauf qu'Aristote avait encore exprimé cela de manière mythique ; il avait dit du *Nous* qu'il entrait dans l'âme *thyrathen*, de l'extérieur et en plus. Il avait dû déduire cela de la généralité des vues qui deviennent possibles de manière inattendue dans une âme individuelle, et qui ne peuvent pas être en accord avec la nature fortuite de celle-ci, de sorte que semblait appropriée à cet état de fait la supposition d'un intellect agent unitaire dans le monde sublunaire. Husserl trouve la même différence entre nature factuelle et évidence apodictique, et il est tenté également, du moins par moments, d'attribuer cette particularité à l'unité et à l'unicité d'une subjectivité transcendantale. Il ne faut pas qu'elle ne devienne « nécessaire » pour le sujet qu'à partir d'une déduction, par exemple comme condition de la possibilité d'objets de l'expérience. De même que chez Aristote, le *Nous* entrant dans l'âme de l'extérieur devait ouvrir ce don supérieur de manière plus fructueuse, du moins au philosophe, que ses prédécesseurs auraient jamais pu s'y attendre, de la même façon, il fallait que l'enclave transcendantale dans la conscience mondaine soit rendue plus productive par la méthode qu'il avait tout d'abord pu sembler chez son inventeur Descartes et chez ses successeurs idéalistes.

Simultanément la preuve, le premier et plus important travail solide en ce sens, *et* la condition de possibilité de cet élargissement du champ de la certitude transcendantale : voilà ce qu'avait été la découverte phénoménologique de la conscience intime du temps. Dans son cours de Marburg du semestre d'été 1925, qui était annoncé comme « Histoire du concept de temps », Heidegger avait affirmé que les recherches de Husserl sur la conscience immanente du temps seraient nées dans le contexte de la réception de Bergson, dont « le mérite revenait essentiellement à Scheler ». Ne serait-ce qu'au vu des besoins systématiques de la phénoménologie, la chose est tout à fait invraisemblable, et elle a entre-temps été exclue par la publication des manuscrits des années 1893-1917. Mais c'est justement ce besoin systématique de ces recherches par la phénoménologie qui ne permet pas de réfuter, mais pas non plus de prouver, le soupçon que la phénoménologie de la conscience intime du temps n'aurait pas du tout été située au niveau de la description. Elle aurait bien plutôt été déduite de l'indigence la plus intérieure de la raison et de ses prétentions, menacées, à la certitude.

Ce sont justement les analyses de la conscience du temps qui nourrissent le doute chez l'observateur sur le fait que la phénoménologie disciplinée ait pu être à la hauteur de l'exigence de la pure descriptivité. Le reproche de Husserl à Descartes, qu'il aurait trop vite et trop prématurément abandonné le champ de la certitude du *cogito*, pour se jeter dans les bras des tentations déductives d'un système de la certitude de Dieu et du monde, n'est pas justifié par la démonstration des évidences prétendument surmontées. Le nouveau champ de présence, étendu à la rétention et à la protention, est trop peu productif ; de sorte que ce n'est que dans le principe, eu égard à cette « conscience absolue » élargie d'un champ de présence *[Gegenwartshof]* inconnu, que le reproche aurait la justification de la libre variation.

Dans cette mesure, le reproche fait à Descartes n'est pas tenable. Néanmoins, comme c'est si souvent le cas dans des contextes philosophiques, c'est la certitude moindre qui est disqualifiée avant que la certitude supérieure ne soit atteinte. C'est ainsi que, sous le Diktat de l'obligation d'en rester à la stricte autocertitude du *cogito*, se trouve déclassé en qualité de connaissance de second rang ou même de rang équivoque ce qui peut être gagné par déduction du principe de l'autoconservation de la raison. Ce qui donne ici à penser n'est pas ce qui se trouve dans l'inutilité des efforts propres, mais dans la dévalorisation des efforts des autres. Et pourtant, grâce au concept de conscience de l'intentionnalité, est créée une possibilité de thématiser l'autoconservation comme « réalisation ». Par où il pourra apparaître que c'est justement et précisément l'intentionnalité qui est le mode de fonctionnement pouvant rendre une conscience capable de résoudre sa contradiction d'être elle-même et de ne pourtant pas être qu'elle-même.

CHAPITRE II

L'INTERSUBJECTIVITÉ EST-ELLE UN PHÉNOMÈNE ANTHROPOLOGIQUE ?

Il importe de décrire plus précisément ce qui déclenche ce doute que l'intersubjectivité charnelle *[leibhaftig]* pourrait n'avoir encore rien à voir avec de l'« anthropologie ». Il est prématuré de faire passer ou de reconnaître déjà la théorie de l'expérience étrangère comme un morceau d'anthropologie dans la phénoménologie. On ne devrait pas se faciliter les choses à ce point. Il suffit d'ailleurs de regarder les textes de Husserl pour trouver confirmation de sa prudence peu habituelle à ce sujet. Certes, la visibilité de l'autre, en tant que chair *[Leib]* équivalente à la mienne selon les conditions de ma perception, est le présupposé pour que je puisse seulement avoir une expérience de l'autre moi ; mais il est indifférent pour la théorie de leur relation que le sujet expérimentant et le sujet expérimenté soient des sujets humains. Ce qui importe est exclusivement l'égalité spécifique entre chair propre et chair étrangère, à quelque espèce qu'elles appartiennent. Et si l'on ne veut pas considérer cela comme un sophisme vide, il suffit de songer aux complications qui pourraient nous être préparées par la théorie de la communication cosmique.

Le procédé de l'apprésentation n'a pas, en tant que tel, de portée anthropologique. Il peut, planant librement par rapport à toute facticité, rester réduit à des sujets existants dans une charnellité spécifique en général. Sans visibilité dans les corps, il n'existerait certes pas d'intersubjectivité, et donc pas de concept pouvant être fondé de l'existence d'un monde en dehors de ma conscience ; mais cela étant, la visibilité est loin de suffire déjà à l'instauration d'une intersubjectivité qui pourrait satisfaire aux ambitions de la phénoménologie sur une

base d'objectivité. Si l'autre sujet, qui me devient accessible par apprésentation, doit pouvoir être un partenaire lors de la constitution du monde objectif et donc capable de science, alors il doit satisfaire jusqu'à ses dernières conséquences à la condition de l'égalité de valeur. Dans le contexte de la phénoménologie, cela signifie impérativement : il doit être capable de réflexion et de réduction transcendantale, être dans son fondement un sujet transcendantal. Sans cela, le sujet ouvert dans l'expérience étrangère ne serait pas capable des réalisations de certitude que je ne connais et ne puis connaître que de moi-même. Il me faut donc, lorsque je devrais l'avoir rencontrée au vu de sa charnellité, aussitôt abandonner à nouveau, et mettre à distance constante, la dimension anthropologique chez l'autre.

Dans l'édification de la phénoménologie, le rang du thème de l'intersubjectivité n'est comparable qu'à celui de la constitution de la conscience intime du temps, dans la mesure où celle-ci rend accessible la genèse de la conscience même. Mais ce n'est pas parce que l'homme est un être social que l'intersubjectivité a ce rang systématique ; car il serait alors plus fiable de supposer que le mode d'apparition sociable repose pour sa part sur des nécessités de l'horizon mondain de toute raison pensable : celles de pouvoir donner à celui-ci sa fonction seulement intersubjective. Pour connaître l'accent de Husserl lui-même, on doit se souvenir qu'il avait pu considérer son cours du semestre d'été de 1915 comme « manqué » uniquement parce qu'il « avait oublié toute la doctrine de l'intersubjectivité ». À ce constat qui l'avait manifestement effrayé, il a ajouté la note explicative suivante : « S'agissait-il de psychose de guerre[1] ? » Impensable qu'un tel commentaire aurait pu avoir sa raison dans un intérêt anthropologique.

La vérification de ces contextes réside dans la question de savoir si la thématique de l'intersubjectivité tomberait en dehors de la phénoménologie, ou en arrière d'elle, si son hypothèque néo-kantienne était levée. Ce qui veut dire : si le préalable perdait son sens pour le phénoménologue que dans le fait science réside la grandeur terminale explicite de toutes les

1. Roman INGARDEN, « Erinnerungen an Husserl », dans E. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden*, « Phaenomenologica » 25, La Haye, 1968, p. 117.

réalisations vérifiables a priori de la conscience. Le point sur lequel non seulement ses critiques se désolidarisent des présupposés de la phénoménologie, mais dont Husserl lui-même se met à distance, est désigné par la thématisation d'un concept englobant de donné préalable. À partir de 1924, le fait originel se nomme : « monde de la vie » *[Lebenswelt]*.

La tâche de la transposition en compréhensibilité qui est imposée à la phénoménologie est désormais introduite comme la quintessence de toutes les données vécues allant de soi, en deçà du niveau de l'attention et de l'expressivité. C'est l'univers antéprédicatif de ce qui est théoriquement intouché. Ce qui était resté non questionné dans les conditions de départ de la phénoménologie, et dont elle avait seulement semblé se dispenser dans son idéalisation comme « science rigoureuse », se présente comme contingent dans le mode de considération de la thématique du monde de la vie : il ne va pas de soi qu'il y ait de la théorie, et encore moins sous la forme historique de la science des Temps modernes et de son institutionnalité. La science qu'avait pensée le néokantisme, et dont il aurait volontiers attribué déjà à Platon la conscience méthodique, est pour le phénoménologue quelque chose de tardif, quelque chose qui n'est pas né sans rupture avec sa propre idée de la justification. En cela réside le congé définitif au néokantisme : on ne peut pas débuter par le fait science si l'on veut une fondation radicale et universelle. Ce n'était plus l'idée-but immanente de la science qui devait être déployée et accomplie par la phénoménologie, mais le caractère intenable de cette « conception naturelle du monde », que Husserl avait trouvée chez Richard Avenarius, se transpose en une nécessité de différenciation logique, d'attitude théorique, et finalement de méthodique scientifique. La phénoménologie en est certes le dernier degré explicatif, mais son thème fait retour derrière tous les commencements d'« objectivation ».

Avant que les formations nouvelles et à la mode de la philosophie de la vie ne se soient mises à sympathiser avec l'expression de monde de la vie, Husserl avait précisément décrit depuis 1920, dans les cours sur la « logique génétique », comment les fondements intuitifs d'opérations logiques doivent tout d'abord se former comme « modalisations » dans le champ antéprédicatif. La *doxa* factuelle originelle n'est plus simplement pré-donnée, comme une pénible fermeture à l'essentiel, mais

désormais demande à être expliqué aussi et justement ce qui, en tant que position reste englué dans une « croyance au monde », comme réponse à une insécurité préalable. Ce n'est pas une donnée naturelle de la conscience humaine, et qui ne devrait être déracinée que par la réduction, que d'attribuer au monde l'indépendance par rapport au moi, par rapport à l'impression de l'instant, par rapport à la puissance du souhait. Si le monde de la vie porte l'index de ce qui va de soi, ce n'est plus seulement la naissance d'actes logiques qui demande explication, mais à plus forte raison la généralité et l'enracinement de ce que la réduction doit suspendre et qui, ce faisant, lui oppose une résistance que la logique génétique ne parvient pas à rendre compréhensible. Ce préjugé ne doit pas seulement être soumis à une préparation, il doit être arraché au « ce qui va de soi » comme étant le sol vital de son obstination. Sur ce point, le zèle de toute une vie de Husserl pour assurer et affiner la réduction phénoménologique a échoué. Ce n'est pas par hasard, car ce problème semble bien avoir un halo anthropologique.

Les commencements des Temps modernes avaient connu la surprise, rationnellement inexpliquée, de voir que le renversement exceptionnel des préjugés par l'introduction nouvelle de jugements exclusivement vérifiés ne voulait pas réussir. Avec une plus grande acuité que Descartes, Bacon avait vu que subsistaient des feutrages avec ce qui pouvait être considéré comme la nature humaine. Découvrir le préjugé de la « thèse originelle » du monde, et l'exclure au profit de la mise à nu d'essentialités pures, avait semblé être un acte méthodique, certes artificiel, mais tout de même simple, au commencement de la phénoménologie. Mais ses complications devinrent de plus en plus une charge pour le phénoménologue. Même la fondation ultérieure de la thèse originelle et de l'objectivation par l'intersubjectivité ne purent éliminer la résistance. Il résultait de tous les présupposés de Husserl que l'objectivité, comme condition de possibilité de la science, devait pouvoir être fondée intuitivement au sens phénoménologique ; que la position d'un monde indépendant de la conscience concrète est également condition de possibilité d'autoconservation de l'essence, qui était devenue capable de ce positionnement, était une pensée suspecte de naturalisme, et que, dès lors, elle n'était que difficilement accessible, et seulement de manière allusive, à la phénoménologie.

Chez Husserl, l'autoconservation est toujours celle du moi de l'aperception transcendantale dans son unanimité. Celle-ci est bien entendu la condition subjective pour que l'objectivité dans l'absolu puisse être constituée. L'unanimité est « une idée-but du développement de la raison du moi, de son authentique et véritable "autoconservation"[1] ». En tant que telle, elle n'est pourtant que la condition abstraite de cette autoconservation qui découle de la facticité d'un être incapable d'exister sans sa réalisation. Il est permis de considérer cela de manière tout à fait élémentaire : un être vivant qui doit envisager et se soucier du fait qu'il est visiblement présent et peut être rencontré par d'autres, même lorsque son attention se relâche ou lorsqu'il dort, a besoin de la séparation entre son sentiment *subjectif* de présence et l'état de fait *objectif* de sa perceptibilité indépendante de sa conscience.

La chair exige l'auto-objectivation comme localisation du point de rencontre de menaces, tout comme de l'évaluation des facteurs menaçants, même en ayant reconnu que, contrairement à la croyance enfantine, le fait de fermer les yeux ne les retire pas du monde. Le moment formel de l'unanimité existe certes ici aussi : toutes les positions spatio-temporelles du sujet corporel s'objectivant de la sorte forment un continuum. Pourtant le présupposé de cette pré-forme d'un concept objectif de monde est la non-dépendance de ma réalité physique par rapport à ma conscience la saisissant et l'appliquant, la capacité complexe de se voir soi-même « du dehors », en tant que corps dans un monde corporel. Cette réalisation, une fois introduite, doit avoir procuré un avantage vital décisif dans la biosphère.

Ainsi l'objectivité doit être décrite « comme une visée dans la subjectivité », qui n'a encore rien de préscientifique dans

1. Dans le fonds posthume de Louvain sous A V 21 ; 105 b ; cité par Iso KERN, *Husserl und Kant*, La Haye, 1964, p. 291. C'est également là que se trouve la phrase qui va plus loin : « Le moi tend (en tant que moi) nécessairement à l'autoconservation, et en cela se trouve une aspiration – implicitement – contraire à l'idéal de la subjectivité absolue et à l'idéal de la connaissance absolue et de toute part accomplie. Cela va avec le présupposé qu'un "monde" soit, que soit tout en bas une nature physique qui se laisse maintenir de manière unanime. » Kern souligne avec quelle hésitation Husserl se meut dans ces « essais de pensée ».

son initialité seulement supposable, mais assurément l'avantage existentiel d'un facteur d'autoconservation qui, en tant que minimal, tend déjà vers son renforcement.

La prescription méthodique voulant que tout procédé phénoménologique doive montrer comment un concept s'édifie et se fonde par intuition dans la sphère subjective est certes respectée, dans la fondation par l'intersubjectivité, qui permet à l'individu solitaire de faire de son semblable une référence relationnelle réelle ou hypothétique de l'autoprésentification. Mais le point de départ génétique ne se trouve pas nécessairement là, si la défense contre des dangers anonymes exige des réalisations préalables du même type de l'objectivation. Nous n'en comprenons pas moins bien comment on en vient à la croyance en l'existence du monde, mais nous comprenons de plus comment les formes préalables d'une telle généralisation ont déjà pu réaliser quelque chose, pour une constitution vivante constitutivement délicate, qui a fondé sa valeur évolutive. Le solitaire absolu dément, qu'il est permis de se représenter pour une fois dans une expérience de pensée, qui n'aurait aucune conscience de sa perceptibilité, ne pourrait pas même penser ce qu'un monde signifie « également pour d'autres ». Ni par ailleurs que lui-même n'est présent dans ce monde que factuellement, qu'il a pu y entrer et qu'il va à nouveau le quitter. Sur la scène de l'évolution, il échouerait au premier jour, parce qu'il serait tout simplement incapable de « réalisme » eu égard aux conditions de sa survie.

J'aimerais montrer que, pour le thème de l'intersubjectivité comme base intuitive de l'objectivation, la phénoménologie ne peut pas aller assez profond, parce qu'elle se refuse à toute exigence anthropologique. La négation de l'optique réflexive oblige à se placer d'emblée à un rang élevé de l'analyse constitutive. Ce n'est pas demeuré sans conséquences sur toute la discussion autour des sujets et des intersujets transcendantaux, laquelle, en négligeant ou en méconnaissant la prudence de Husserl, s'en tient entièrement à la capacité de réalisation de la langue. Husserl savait combien peu on doit parler de la langue si l'on veut analyser des réalisations très élémentaires de la conscience.

Par l'amplitude de ses matériaux sur l'intersubjectivité, Husserl a rendu très difficile pour la postérité de distinguer entre le problème d'où nous savons ce que signifie absolument le discours sur l'existence d'autres sujets, et cet autre problème : comment pouvons-nous savoir s'« il y a » véritablement de tels autres sujets, pleinement nos semblables ? Le premier problème est le problème authentiquement phénoménologique. Il se contente de l'intuition que le moi se souvenant a de lui-même comme celui dont il se souvient, en tant que celui qu'il « n'est plus » lui-même et avec lequel il doit tout d'abord « à nouveau » entrer en empathie. Là devient atteignable un concept d'autres « possibles » et désormais « tout » autres. Même celui qui n'aurait jamais fait de réelle expérience étrangère pourrait tout de même s'objectiver lui-même comme une apparition dans le monde, eu égard à des autres possibles, dont il reste encore à faire l'expérience.

La conception analytique que ne peut s'appeler « autre moi » que ce qui est capable d'avoir une représentation de moi comme je, au même titre que moi de lui, ne dit encore rien sur la question de savoir si, et surtout avec quelle certitude, je peux faire une expérience dont, selon les présupposés de la phénoménologie, la certitude de mon expérience d'autres objets doit en premier lieu être dépendante. Celui qui vise déjà la science comme institution dans l'approche de l'expérience étrangère ne pourra pas se contenter de la fondation intuitive du « concept » ; dès le tout début, l'institution Science doit être fonctionnelle concernant l'instauration d'objectivité. L'expérience étrangère doit être capable de sa propre évidence si elle doit être capable de porter l'ensemble du reste de l'expérience, telle que contenue dans la quintessence d'un monde réel. Mais cette évidence repose là-dessus que je puis être un moi pour ce que je dois pouvoir expérimenter comme un moi. À ce degré d'altitude, le substrat anthropologique n'est pas nécessaire.

Il faut faire montre de retenue par rapport à la débauche du concept phénoménologique d'intersubjectivité avec des communications, des interactions, des stratégies dialogiques et d'autres formes à la mode de la socialité, et ériger le « besoin » fonctionnel nu en critère de la délimitation phénoménale ; faute de quoi ce qui est gagné en assurance sera perdu en réalisations fondatrices. D'où vient la certitude que le phénomène accepté comme autre moi est un autre moi, et non pas la simulation d'un stratège du dialogue ? Si la phénoménologie n'a pas davantage répondu à cette question, elle a en tout cas incomparablement bien précisé les condi-

tions auxquelles une telle réponse devrait satisfaire. Lorsque Husserl dit : « Je porte les autres en moi », cela se rapporte au degré de constitution désigné par lui-même comme « sphère d'appartenance » *[eigenheitlichkeit]*. Ce degré se situe avant le dégagement des objets dans un monde en tant que réalité indépendante de moi, un horizon vital qui m'accueille et me congédie moi-même. Ce porter-en-soi se joue dans cette « solitude philosophique unique qui est l'exigence méthodique fondamentale pour une philosophie véritablement radicale[1] ». Ce qui m'est donné en propre *[Eigenheitlich]* aurait la qualité d'un monde objectif si c'était également donné à d'autres. Mais ce n'est là que la fondation de ce que « monde objectif » désigne, non pas la fondation du monde objectif lui-même.

Le consensus de sujets qui n'existent pas encore indépendamment de moi parce qu'ils me sont donnés en propre ne suffit pas à cela. Les sujets dont la coalition avec moi doit porter l'existence du monde doivent déjà appartenir à la réalité authentique avant que de pouvoir réaliser cela. Il ne suffit pas que les autres aient un monde de perception identique au mien, à moins qu'ils n'aient préalablement acquis cette valeur de « témoins oculaires » qui seule peut subsister dans leur indépendance de moi, dans leur transcendance de ma sphère d'appartenance propre. C'est sur cela que repose la prédilection phénoménologique pour les vécus des autres qui sont connus par empathie, vécus qui, en eux, se rapportent à moi, qui suis celui qui a pratiqué l'empathie. Ceux-là seuls satisfont à la « confirmation par synthèse [...] avec mon moi originel[2] ». Dans le « positionnement (de quelque chose) qui est pour moi, par principe, inexpérimentable » ne sont pas seulement coprésentifiées, par des modes de comportement, des attitudes se rapportant aux mêmes objets qui me sont donnés originellement, mais aussi (des attitudes) qui se rapportent à moi, qui suis partiellement inexpérimentable pour moi-même – mais aucune qui se rapporte à la certitude de soi, et donc à la dimension transcendantale des autres.

1. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, 1936, § 54 b ; *Husserliana* VI, p. 188.

2. HUSSERL, Complément au cours sur « L'introduction à la psychologie phénoménologique » de 1925 ; *Husserliana* XIV, p. 362.

La préférence pour les classes de vécus réciproques n'instaure pas encore l'équivalence dans l'intersubjectivité. Que ces autres me portent aussi en eux ne me permet jamais d'expérimenter quelle autocertitude ils m'octroient comme critère d'évidence absolument atteignable, en un mot : s'ils sont absolument des phénoménologues et s'ils sont capables de pratiquer la phénoménologie. Le concept de l'intersubjectivité est celui d'une relation de réalisation ouverte : les autres doivent exister comme sujets égaux à moi, parce que je ne pourrais pas avoir, sinon, le concept d'un monde existant ; c'est pourquoi il suffit encore de la déficience de l'expérience étrangère pour lui conférer la certitude que je possède déjà par ailleurs. Cet état de fait n'est pas encore atteint par la formule que le « être-en-moi » signifierait : « Je ne puis les porter en moi que parce que je les expérimente comme ceux qui, de leur côté, me portent en eux[1]. »

Pourtant Husserl est même encore tombé en retrait par rapport à cette formule. Il devait la remplacer par sa spéculation sur la pluralité transcendantale des monades. Quelle que puisse être le peu de valeur que l'on accorde à cette spéculation de vieillesse du phénoménologue, elle n'en désigne pas moins très exactement la faiblesse de réalisation de toutes les descriptions de l'intersubjectivité ; au long d'une vie entière, elles n'étaient pas devenues capables de porter la charge qu'elles devaient porter. Ce qui est resté à des générations philosophiques est la belle superstition que l'intersujet pourrait créer des fondations devant lesquelles chacun de ses sujets échoue et doit échouer.

Ne reste-t-il rien d'autre que le vieux *consensus omnium*, avec le peu de poids que des siècles philosophiques lui ont laissé ? Lorsque l'on décrit des frontières qui sont fixées à une prétention singulière à la fondation des concepts et à la transparence des phénomènes, cela ne signifie pas encore le marquage d'une expérience de pensée vaine, mais bien plutôt la chance de pouvoir désormais préciser le renoncement à cette prétention. La concordance de ceux qui expérimentent ne réalise-t-elle rien de plus que l'accroissement de l'unani-

1. L. LANDGREBE, « Philosophische Anthropologie – eine empirische Wissenschaft ? » dans *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie*, hommage à Jan Patocka, La Haye, 1977, p. 16.

mité *[Einstimmigkeit]* de l'expérience d'un seul ? Par principe, la pluralité des sujets n'est pas plus productive en réalisation que le sujet, dans la reconstitution des positions que d'autres sujets peuvent occuper ; ils imitent dans le sens le plus large la méthode de la libre variation que le sujet phénoménologique accomplit dans la solitude de l'*epoché*, afin de dégager les invariances de son objet.

Husserl est passé trop facilement de la capacité de support de l'intersubjectivité *représentée* pour le concept de l'objectivité à la supposition de la réalisation de l'intersubjectivité *expérimentée* pour la *validité* de l'objectivité. Peut-être est-il permis de prendre en considération la poussée à l'extrême de ce problème comme l'a fait Moritz Schlick dans l'expérience de pensée suivante : les déclarations de tous les hommes sur le monde pourraient être en contradiction avec mes propres constats ; je continuerais à suivre l'unanimité de mon contexte personnel d'expérimentation – mais non pas sans recourir à la para-théorie que les déviations des expériences des autres auraient leur origine dans le fait qu'elles n'auraient pas été faites dans des conditions dénuées de toute objection[1].

La faiblesse de la base de certitude dans la subjectivité est qu'il ne peut y avoir de certitude de la certitude qu'ont les autres. Même si quelqu'un m'expose l'argument du *cogito* de Descartes, je n'apprends rien par là quant à la certitude sur lui-même qu'il a acquise ainsi, puisque je ne peux pas distinguer avec certitude entre une suite de propositions apprises et une conception réalisée chez d'autres. En cela, la proposition de Wittgenstein se révèle ne pas être juste : « Je peux savoir ce qu'autrui pense, non pas ce que je pense. » Le langage n'améliore pas la situation.

Telle que la thématique de l'intersubjectivité est saisie dans la phénoménologie, elle ne contient rien de ce qui pourrait appartenir ou conduire à une anthropologie. Sa fonction, qui est de fonder l'objectivité de la *doxa* de l'être, se sert des sujets étrangers comme de son moyen pour faire comprendre que la croyance en l'être va de soi. La crainte de Husserl devant l'effroi du solipsisme n'est pas dirigée vers la solitude de l'Unique sans monde, mais vers le néant de la connaissance propre en

1. Moritz SCHLICK, « Über das Fundament der Erkenntnis », *Erkenntnis* IV, 2, p. 90 s.

tant qu'elle laisse infondés ses concepts centraux. Il ne partage pas la conviction courroucée de Schopenhauer, que la solitude rend objectif et que la société rend subjectif ; celui-ci n'avait pas devant les yeux le modèle de la science institutionnalisée, dont même le correctif du monde de la vie n'éloignera pas Husserl. Les autres doivent exister pour que la science puisse être. Pour qui ? Pour le moi, pour lequel les autres sont des autres. Car on ne peut tout simplement rien savoir de leur idée de ce que peut être la science grâce au standard fixé par la certitude de soi. Et de la sorte, si le travail à réaliser selon l'idée de la science n'était pas infini, après son accomplissement, les autres pourraient retourner à l'inexistence.

Rien n'est plus éloigné de moi que de charger cette conception ainsi exagérée d'un rejet moral. Mais la fonction intérimaire de l'intersubjectivité, son manque d'autonomie dans le contexte des thèmes phénoménologiques, la si profonde impersonnalité dans le discours sur l'autre doivent ici être relevés. Le phénoménologue ne veut pas apprendre par les autres, et sur les autres, ce qu'est l'homme, mais dans le fond déjà chez Husserl, ce que Heidegger voudra expressément apprendre du *Dasein* : ce qu'est le « sens de l'être ». Si l'on prend le questionnement – celui d'une « ontologie fondamentale » – heideggérien au mot, alors il exige de savoir comment nous pouvons comprendre ce qui est désigné par le petit mot « est », ou bien ce qui en est la signification fondamentale porteuse – compte tenu de sa plurivocité, découverte depuis Aristote et également traitée par Brentano, qui a fortement influencé Heidegger.

Ce n'est rien d'autre, même si l'intention diffère, que Husserl cherche à clarifier lorsqu'il découvre, comme résultat de processus intersubjectifs, que l'on attribue au monde – indépendamment du fait que, et comment, il m'apparaît à *moi* – qu'il « est ». Il saisit de la sorte, à la fin de la phénoménologie, la signification de ce qui avait été, à son début, la grandeur de visée de la première réduction. Ainsi considéré, le vaste travail analytique de Husserl sur le phénomène de la perception étrangère encourt lui aussi le reproche de ne s'être, dans le fond, occupé toute sa vie durant que de la seule question méthodique préalable de la phénoménologie : délimiter avec certitude la réduction, et protéger les états de fait devenus accessibles grâce à elle du retour de leur objectivation positive. Si cela s'est avéré difficile, alors on comprend que ce qui n'a pas laissé de repos

au phénoménologue était de clarifier la signification de ce dont il avait voulu tout d'abord et avant tout se débarrasser, au profit des purs états de fait. Il est surprenant de voir que l'interdit d'anthropologie est commun à la phénoménologie de Husserl et à celle de Heidegger – même si, chez ce dernier, c'est uniquement dans le but de conserver l'analytique du *Dasein* pour le service de la question de l'être, et en restant constamment conscient de son caractère provisoire – et que, ce faisant, tous deux convergent vers le « sens de l'être ».

Bien que, de la sorte, la thématique de l'intersubjectivité adopte la fonction de considérer comme possible le positionnement objectif du monde, et du coup l'index de l'objectivité scientifique, ce placement systématique ne nous dit encore rien sur l'origine de la position du problème dans le devenir de la phénoménologie. Car pour cette dernière, il n'existait en un premier temps nul besoin de se préoccuper plus avant de ce « préjugé », qui semblait superflu, de la croyance en l'être, laquelle paraissait pouvoir être mise hors circuit pour le dégagement du paysage de l'essence *uno ictu*.

Cette mise hors circuit peut être considérée comme une partie – et du coup la plus importante – du mode de comportement méthodique du phénoménologue dans la libre variation. Tout ce qui existe peut aussi être pensé comme étant autrement, à l'exception de ce qui doit mériter le titre d'« essence ». Mais aussi le fait *que* cela existe tombe sous le coup de la libre variation de penser que cela n'existe pas. La libre variation trouve donc sa saisie la plus puissante dans ceci qu'elle ne modifie pas seulement ce qui est dans le monde et la façon dont cela y est, mais également le monde lui-même, dans la mesure où il est tout ce qui est le cas. En tant qu'il est cet univers des faits, il n'est pas invariant, et n'est donc pas objet de la recherche phénoménologique. Et cela vaut alors également pour les disciplines scientifiques devenues historiques, qui ont certes « le monde pour thème », mais apparaissent simultanément en lui et, pour cette raison doivent être ramenées par réduction à ce qui leur est essentiel, de sorte que correspondent aussi aux sciences des modes de traitement phénoménologiques de leurs objets[1].

1. HUSSERL, Note du 13 et du 14 novembre 1931 ; *Husserliana* XV, p. 407 : « La science a pour thème le monde, dans lequel elle apparaît elle-même en tant que formation mondaine. »

La réduction est ainsi le concept limite de la variation : instauration de l'invariance la plus stricte et la plus plausible, celle contre l'être et le non-être. Il est étonnant que Husserl n'ait pas reconnu cette relation des pièces méthodiques maîtresses de la phénoménologie. Autrement, il aurait sans doute pu rendre plus transparent, également à ceux de ses élèves qui y étaient opposés, le passage vers la réduction transcendantale comme un retour vers, et comme un affinement de la première forme de la réduction, l'eidétique. Car l'ego transcendantal n'est bel et bien rien d'autre que le sujet trouvé résistant à travers la variation à la variation, en tant qu'extra-mondain : le phénoménologue comme objet de la phénoménologie. En tant que tel, il n'est pas seulement ce qui ne peut pas être autre, mais aussi ce qui ne peut pas être non-être. Rien ne surpasse l'évidence que cette proposition n'est qu'une formule inversée de l'interdit d'anthropologie.

Que la philosophie prenne le philosophe pour thème relève de la tradition la plus ancienne. Elle projette, sous la figure du sage, une image de vie exemplaire, proche du mode d'existence des dieux, insensible à la confusion du monde, et indépendante des besoins de la chair. De l'aveu chrétien lui-même, le philosophe antique n'est pas sans pressentiments de la manifestation divine qui vient. C'est ce qui va se révéler fatal pour son rang. Car ce qui était possible, ou même nécessaire avant l'arrivée de celui qui manifeste *[Offenbarer]*, cesse d'avoir un sens après : il ne restait rien de proche du divin à exécuter aux philosophes. On voit que l'absence d'une institution dogmatique avait été l'une des conditions préalables pour le rang unique de la sagesse philosophique dans l'Antiquité. La philosophie post-chrétienne, en apportant une aide utile à la compréhension de la théologie, accomplit ce qui doit en principe être accessible à tout un chacun. Il arrive certes qu'à l'occasion des saints soient philosophes, mais pas meilleurs pour autant. Et pour ce qui est des formes préalables à une anthropologie philosophique, il y a une proposition – par ailleurs répétée uniquement avec hésitation et sans joie, en raison de son arrière-plan manifestement mythique et anthropomorphe – de l'histoire de la création, que l'homme serait fait à l'image et à la ressemblance des Élohim, qui empêche que, ici-bas, une telle intronisation dans le secret de la création laisse encore quelque chose d'important à dire sur l'homme.

Que la philosophie prenne pour objet l'acte de connaissance du philosophe ne reste de bonne tradition qu'au moins aussi longtemps qu'une autre forme de connaissance professionnelle ne s'est pas montrée supérieure, et avec un succès vérifiable. Aussitôt que les capacités de réalisations des sciences naturelles mathématiques se dessinent, le philosophe en vient de plus en plus, et à la fin presque exclusivement, à envisager et à délimiter la possibilité de tels succès étrangers de la connaissance. À la frontière de ce changement de thème se trouve Descartes : momentanément, bien sûr, il se concentre entièrement sur l'acte de la certitude de soi du philosophe, qui s'arrache à l'abîme du doute, mais c'est pour l'abandonner aussitôt à nouveau et se consacrer à l'exploitation d'une telle évidence par l'élaboration de la physique, de la médecine et de la morale. C'est justement contre ce revirement hâtif de Descartes que le cartésien Husserl allait mobiliser toute son énergie critique.

L'exigence que Descartes aurait dû se maintenir près du *cogito sum* et ne faire que de lui l'unique champ de la recherche est, au vu des siècles suivants, une méconnaissance radicale de ce qui est, dans l'horizon historique, seulement possible. Pourtant même s'il n'est pas capable de dégrader l'époque de la recherche positive en un simple épisode, le recours à Descartes pourrait contester au fait l'aura de la nécessité d'airain. C'est toujours un gain pour le mouvement de la compréhension historique.

L'objection de Husserl est que Descartes n'aurait pas épuisé sa découverte du « je pense, je suis », car il aurait été trop pressé d'aller du moi au monde. Alors que c'est dans le *cogito* qu'il aurait dû percevoir les implications de l'objectalité : la conscience est toujours auprès de ce dont elle est consciente. C'est manquer l'intentionnalité, comme détermination de tout acte de conscience, telle que Husserl la réclame. Mais Descartes aurait également dû saisir avec plus d'acuité la signification de l'autocertitude dans le *cogito* : le moi mondain individuel, qui se heurte là à une certitude absolue, la saisit comme sa propre nécessité, par-delà sa contingence. Husserl n'a pas pris garde à ce qui avait permis à Descartes de négliger cette possible critique. Car il fait aussitôt valoir une réflexion comparable afin de parvenir à un résultat opposé : le « je pense » se conçoit comme fini, mais uniquement par la négation de l'idée de l'infini, qu'il possède et dont le sens logique, contrairement au sens langagier, est le sens positif. Par conséquent, dans sa conscience de soi, le moi utilise une détermination de l'étant absolu qu'il ne peut pas, selon le principe scolastique de la causalité formelle, avoir produite lui-même : l'effet ne peut pas surpasser la cause dans son essence. La pensée de l'étant infini ne peut apparaître dans une conscience contingente que si elle lui vient d'un autre étant, formellement adéquat à elle. La conscience de soi cartésienne se saisit comme le non-dieu, en ce qu'elle trouve déjà en elle le concept qui lui permet la détermination de sa propre finitude.

Husserl, pourrait-on dire, caricature ce mouvement de pensée, en ce qu'il questionne l'évidence primaire du *cogito* – et non pas l'évidence secondaire de sa finitude – sur sa possibilité. Le moi n'a pas seulement le « contenu » d'une certitude absolue, pour laquelle il faudrait chercher un fondement, mais il transperce par cet acte son appartenance apparente au monde, et devient présent à soi-même comme le fondement absolu de soi. Certes, ici également il est retenu qu'une conscience naturelle contingente ne serait pas capable de l'idée de l'absolu ; mais ce constat conduit immédiatement au principe de la phénoménologie transcendantale : que la certitude absolue ne peut apparaître que dans une conscience qui n'est pas elle-même une partie du monde, et qui se découvre pour ainsi dire à travers l'ouverture momentanée, comme le vaste champ des objets phénoménologiques.

Par conséquent, là où Descartes introduit le recours causal à l'origine de l'idée de l'infini, inabordable par la conscience finie, le phénoménologue en reste à son seul et définitif objet. Aucun des deux ne s'attarde sur l'homme ; il leur est commun de laisser sombrer dans l'indifférence cette « essence » qu'ils laissent derrière eux, dans leur percée vers quelque chose de supérieur. Mais tandis que le cartésien n'utilise l'idée de l'infini, gagnée à partir de l'autoqualification de la conscience, que pour trouver à nouveau confirmée, et légitimée par rapport à la connaissance de la nature, après tous les doutes, la substance pensante dans son rapport au monde, le phénoménologue se définit au moyen de cette autocertitude dans sa prétention de n'être pas que lui-même.

La réflexion transcendantale dans laquelle la conscience de soi se découvre comme certitude absolue de l'absolu est elle

aussi encore une partie de la réduction phénoménologique de la première heure : la conscience est dépossédée de son existence mondaine contingente pour être dégagée comme un état de fait d'essence de plein droit, et non pas seulement se rapportant à des objets transcendants. C'est que le *cogito* ne permet pas seulement de gagner l'évidence du *sum*, mais simultanément celle de son intentionnalité en tant qu'impossibilité apodictique qu'un « je pense » puisse jamais être autre chose qu'un « je pense quelque chose ». C'est uniquement de là qu'il tire une puissance d'accomplissement et de déroulement immanente. Mais justement, si le sujet phénoménologique devient, de la sorte, lui-même le cas éminent qui accomplit toutes les exigences de ses objets, alors l'objection doit se révéler fâcheuse de demander comment ce sujet pourrait alors exister autrement qu'au singulier.

Le phénoménologue ne ferait-il pas mieux de ne pas se préoccuper de savoir si les objets charnels à forme humaine qui lui sont donnés sont ses semblables au sens strict ? Il n'est pas indifférent de rappeler pourquoi ce problème n'était pas sérieusement apparu à Descartes. C'est qu'il avait déduit de l'expérience de soi de la substance pensante le dualisme de l'esprit et du corps, et dégagé de la sorte la perceptibilité d'un mécanisme corporel spécifiquement égal se rapportant à une subjectivité correspondante. Ce qui avait pourtant légitimé cette transition par analogie vers des sujets étrangers dans leurs habitats mécaniques était cette même instance de garantie du Dieu vérace qui assurait seule la fiabilité globale de toute connaissance d'objets extérieurs. À coup sûr, il eût fallu considérer comme un cas de tromperie grossière et métaphysiquement inacceptable du sujet cartésien qu'il n'ait pas été autorisé à conférer avec assurance aux corps de son espèce une substance pensante semblable à la sienne.

De la sorte, le problème était rayé du monde, en même temps que l'ensemble de la théorie de la connaissance. Mais il est clair que cette solution ne peut plus s'offrir à aucun cartésien, après la liquidation critique des preuves de l'existence de Dieu. Pourquoi a-t-il alors fallu que Husserl tienne à tout prix à affirmer et à fonder l'évidence de la perception étrangère, s'il se préparait ainsi la difficulté de devoir mettre au pluriel le moi transcendantal absolu ?

Cette objection montre que la thématique de la perception étrangère ne pouvait pas seulement être la reprise d'un problème canonique de la psychologie, pas davantage que la solution de difficultés venues de la théorie des significations occasionnelles. Le pluriel des sujets était bien plutôt le préalable pour que la conviction, marquant toute conscience que le monde existe indépendamment de sa propre existence, ne pouvait pas être un simple préjugé dont il faudrait se débarrasser – de la moins remarquée des anticipations de la conscience purifiée dans le cours des Temps modernes. L'introduction de la réduction phénoménologique comme suppression de la croyance en l'être, de la thèse ou de la *doxa* originelles, avait tout à fait eu, en un premier temps, la frappe d'une telle opération, et sans doute ne l'avait elle à nouveau perdue que par l'expérimentation de la difficulté à l'imposer. L'explication de la force des entraves fut fournie par la théorie de l'intersubjectivité : le fait que nous ne sommes pas seuls dans le monde nous impose ce « rajout » à nos contenus objectaux que nous devons aussi accepter le monde, et, en tant qu'il nous surplombe, l'accepter comme celui des autres et donc, comme celui qui est indépendant de tout un chacun.

Si cela ne devait plus être un « préjugé », alors il faudrait au contraire que cela fasse partie des « accomplissements » de l'intentionnalité de la conscience. La théorie de l'expérience étrangère était à même de lui procurer ce statut. Mais alors l'existence des autres appartenait aux exigences d'essence de la conscience que je suis moi-même. Quelque peu favorables que puissent être les conditions de satisfaction de cette exigence, pour se donner la certitude de l'existence des autres – la perception étrangère est d'emblée acceptée. Son évidence douteuse est un « préjugé nécessaire ». Toutes les entraves de la première réduction s'expliquent après coup, par là que son intervention opérative entrait indirectement en collision avec cette nécessité : l'indispensable mondanéité de la conscience. Pour le dire autrement : une condition de possibilité de l'« accomplissement » de l'intentionnalité de la conscience ne peut pas rester tributaire d'événements empiriques factuels.

Ce qui conduit au primat génético-logique de la formation du concept de « l'autre moi », avant toute théorie de son expérimentabilité par co-présentification (apprésentation). Le fait que mon monde soit un monde « pour tous » ne peut

pas lui être soustrait arbitrairement. Car sinon, il ne pourrait absolument pas être un « monde » comme infinité ouverte d'expérience possible, c'est-à-dire comme n'étant justement pas « que » le mien – ce sujet fini dans le temps et dans l'espace. L'idée d'une intention de ma conscience, qui serait tout simplement inaccomplissable sans les positions d'expérience spatiales et temporelles diversifiées d'autres sujets, se révèle être un non-sens. La proposition que tout ce qui est mondain serait constitué intersubjectivement, et que je ne pourrais pas me passer de penser l'un de ces sujets qui forment ce présupposé « sans renoncer à ce monde[1] », ne signifie rien d'autre. L'idée d'un monde n'est pas un simple régulateur de l'expérience objectale, mais sa condition constitutive, en dépit du caractère dépassable, dans le contexte ouvert d'un « monde », de pouvoir jamais devenir objectif. Monde est ainsi le « cadre » spatio-temporel qui seul peut donner à une pluralité de sujets la fonction de l'intersubjectivité, en tant que leur « investissement » *[Besetzung]*.

Or nous avons ici affaire à un état de fait qui s'était déjà dessiné et manifesté comme une résistance : dans la toute première forme de la phénoménologie, au degré de l'exploration des significations. La singulière capacité de son fondateur de voir, dans l'aridité des difficultés, l'annonce de l'importance des problèmes a conduit à ce qu'il ne se contente pas des mêmes facilités que d'autres pour ce qui concerne la thématique des significations occasionnelles. L'affinité de Husserl avec le thème de l'expérience étrangère trouve son point d'origine dans son embarras face aux significations occasionnelles dans les *Recherches logiques*.

Les expressions occasionnelles s'opposent à l'idéal phénoménologique d'instaurer de l'univocité par intuition ; par intuition eidétique pour les concepts, et par intuition catégoriale pour les opérateurs logiques. Comment est-il possible – ainsi pourrait-on résumer le questionnement – qu'il existe d'autres diseurs-je que moi-même, et d'autres positions-ici-et-main-

1. HUSSERL, Notes sur la « Qualité d'être de la subjectivité constitutive » *[Seinsvorzug der Konstitutiven Subjektivität]* de fin octobre jusqu'au 4 novembre 1929 ; *Husserliana* XV, p. 40-50 : « Aucun autre sujet déjà déterminé ne peut être non pensé, et implicitement aucun autre (sujet) anticipé dans le sens d'horizon ouvert, bien qu'indéterminé. »

tenant que la mienne ? Car précisément, si mon moi-ici-et-maintenant reposait sur l'intuition, je ne pourrais le concéder à nul autre, ni à nulle autre position, sans perdre la base de ma compréhension. C'est pourquoi, une bonne décennie après sa fondation, il a fallu que le tournant transcendantal de la phénoménologie aiguise encore le problème : puisque la certitude absolue du *« cogito sum »* ne peut être exclusivement que la mienne, il devient totalement incertain de savoir si un autre « diseur-je » lie la même signification à cette expression ou, sinon, quelle autre. Simultanément, la région des significations occasionnelles est dissociée de l'intérieur, dans la mesure où les expressions du type « toi alors là » sont des formules d'exclusions du point de vue transcendantal, et se trouvent donc sur un autre plan que le « moi maintenant ici ». Ainsi il n'est pas nécessaire d'effleurer les beautés édifiantes d'une philosophie du Je-Tu.

Une autre conquête a apporté des allègements à ces difficultés : le renoncement à des représentations fondamentales « ponctuelles ». Et ce de la manière la plus prégnante et la plus exemplaire dans l'analyse de la conscience du temps : le présent n'est pas atome temporel mais horizon temporel, transitant dans la « cour » de la rétention et de la protention. L'intentionnalité elle-même, à partir d'une synthèse interne d'objets et de déterminations objectales, devient une vaste structure de co-données et de typiques d'environnement, jusqu'à la typique d'ouverture d'un « monde ». Husserl a surestimé cette conquête, placée sous le slogan de l'« horizon », pour la résolution du problème de l'occasionnalité, et négligé les difficultés que devaient venir ajouter l'aporie de devoir penser l'absolu transcendantal au pluriel. Mais il n'est revenu que tard à son échec devant cette tâche. Et il n'y avait pas lieu de triompher.

Explicitement, ce n'est qu'en 1929 que Husserl a indiqué que, trois décennies plus tôt, il n'était pas parvenu à « se dépêtrer des jugements occasionnels et de leur signification[1] ». Il lui avait alors encore manqué « la doctrine de l'intentionnalité d'horizon ». Les jugements occasionnels contiendraient toujours un inextricable supplément, par-delà ce qu'ils expriment objectivement ; on peut désigner cela comme relation à

1. HUSSERL, « Logique formelle et logique transcendantale » (1929), § 80 ; *Husserliana* XVII, p. 207, note.

une situation à partir de laquelle le sujet juge, et à laquelle il se rapporte par des expressions telles que « ici-là-bas », « maintenant-alors ». Malgré leur part subjective, ces jugements ont tout de même leur vérité ou leur fausseté constatable, et ce, non pas seulement pour celui qui les rapporte à son souvenir et les vérifie, mais pas non plus pour tout un chacun à tout moment. Husserl fait reposer cette relation à la vérité sur ceci « que toute la vie quotidienne de l'individu et de la communauté se rapporte à une analogie typique des situations, de sorte que chacun, qui entre dans la situation, possède *eo ipso*, en tant qu'homme normal, les horizons de situation qui vont de pair et qui sont communs à tous ».

Pour comprendre, faut-il alors entrer soi-même dans la situation pour, en quelque sorte, remplacer celui qui juge ? Précisément non. Les significations occasionnelles sont tributaires du fait qu'il puisse absolument exister pour d'autres une réalisation après coup de situations, peu importe comment celle-ci est instaurée, par exemple par une simple empathie ou un se « mettre à la place de » par l'imagination, mais non pas par un remplacement réel. Il existe une typique de situations uniquement parce qu'il existe une pluralité de sujets qui polarisent leurs expériences sur eux, et qui prennent conscience de cette création de relation comme « déformation ». Sinon il n'existerait que des situations singulières. Le souvenir est le schéma par lequel le sujet apprend, malgré son identité avec le sujet ressouvenu, à ne pas pouvoir atteindre la pleine évidence de sa donation à soi, et pour cette raison reste tributaire d'actes spatiaux temporels de maîtrise de distance, de détermination de position. L'ensemble « moi maintenant ici » est dissoluble en un « moi alors là-bas », c'est-à-dire dans une position étrangère partielle. C'est pourquoi il ne résulte pas encore objectivement – de la chose même – de l'hypothèse d'histoire de la langue – que toutes les significations occasionnelles remonteraient à la différence « Je Tu » et « Moi Toi » – qu'il ne pourrait pas y avoir de significations occasionnelles pour le solitaire supposé par une expérience de pensée, pour le *solus ipse* dans son autocompréhension. Lui aussi doit pouvoir localiser et rapporter à son ici et maintenant ses actes dans le temps et dans l'espace.

On comprend alors pourquoi le logicien qui a échoué sur les significations occasionnelles a eu recours au bois flottant de l'« empathie » proposée par Theodor Lipps. Par là, il a d'emblée introduit dans la théorie de l'intersubjectivité – même s'il l'a contesté – le mécanisme de l'analogie : comme j'expérimente ma chair comme base de ma subjectivité, j'établis le même lien lors de la perception d'un corps qui a la même apparence que le mien et agit comme le mien. Mais il est tout à fait indifférent dans ce mécanisme que ma chair ait la spécificité d'un corps humain – si j'avais le corps d'un crocodile, je n'imputerais qu'à des crocodiles dans mon champ de perception qu'ils seraient des je. Là est la raison pour laquelle tout constat réjoui que Husserl aurait tout de même produit un morceau d'anthropologie philosophique dans la théorie de la perception étrangère reste nécessairement faux.

LE MONDE DE LA VIE UN THÈME POUR CELUI QUI Y VIT ?

L'autre point d'ancrage thématique où l'on pourrait espérer des trouvailles anthropologiques, en dépit de la sévérité de l'interdit d'anthropologie, est l'introduction du titre « monde de la vie » dans la phénoménologie. C'est là, bien entendu, également une concession tardive à la philosophie de la vie, déjà sur le déclin à cette époque, et qui avait lié la lassitude dans les langues théoriques envers les écoles et les -ismes, les systèmes et les terminologies, au pathos de l'utilisation du terme « vie ». Ce qui dominait dans la philosophie de la vie était la métaphorique absolue du jaillissement et du flux d'une vie qui ne se donne qu'épisodiquement des formes et des habitats solides, afin de toujours retourner à nouveau à l'état liquide de sa capacité originelle pour le tout et pour tout un chacun[1]. Certes, cette métaphorique ne permettait pas non plus de saisir « la vie », mais par contraste de représenter tout ce qui « empêche la vie », la fige, la contraint, la repousse, l'engorge, la durcit, la place sous la contrainte de l'utilité – et ainsi de suite, tout comme les sources et les courants sont inépuisables.

1. H. BLUMENBERG, « Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels », dans H. BÖHRINGER, K. GRÜNDER (éd.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende : Georg Simmel*, Francfort, 1976, p. 121-134.

L'un des points de contact entre la philosophie de la vie et la phénoménologie avait été la métaphorique du courant pour la conscience. C'est peut-être à partir de là qu'il est possible de comprendre les nombreuses sources originelles et courants originaux, désormais attribués à la vie, dans la langue du Husserl tardif. Ce qui est plus important pour de telles réceptions est que la phénoménologie était passée de l'eidétique statique de ses débuts à la génétique dynamique de ses analyses constitutives. À lui seul, le fait terminologique que des objets de la logique pouvaient absolument être examinés « génétiquement », sans avoir à redouter la menace du psychologisme, a écarté l'affinité entre la phénoménologie et le platonisme – et du même coup avec l'un des ennemis naturels de tout type d'anthropologie –, dans la mesure où [la phénoménologie] doit être autre chose que la description de l'accident de la raison par la charnellité, la séparation épisodique entre l'âme et son accès immédiat aux vérités éternelles.

Une logique génétique, telle que Husserl l'avait exposée depuis 1920, exigeait la détermination d'un état de départ qui n'avait lui-même pas encore besoin de la logique et n'en était pas capable, d'une sobriété « naturelle » de la compréhension antéprédicative de l'environnement. Simultanément, la description d'un tel monde de la vie offrait l'occasion de comprendre que ce pouvait être cette « vie » qui expliquait les complications dans la réalisation de la phénoménologie. Dans la validité qui va de soi de tout ce qui l'entoure et dont il dispose, se cache au sujet du monde de la vie ceci que c'est lui-même qui confère cette validité à son monde, et qu'il pourrait la reprendre. Ce qui reste, du point de départ hypothétique du monde de la vie antéprédicative avec des composantes historiques changeantes, est l'empêchement, allié avec la « vie » de toute radicalité théorique, surtout de la réduction phénoménologique.

Dans cette construction génétique, la phénoménologie est une quintessence d'exigences contre la vie comme embarras naturel dans ce qui va de soi. Le concept de méditation se voit attribuer sa contrepartie, sa sévérité, son zèle ambitieux d'abandonner séance tenante tout le reste pour se consacrer à la « tâche infinie » qui ne tolère pas de dieux étrangers à côté d'elle. Car ce monde de la vie – peu importe qu'il soit localisé pré-historiquement ou sub-historiquement – est également un asile, certes pas de la raison paresseuse, mais tout de même de la paresse raisonnable, d'un abandon à du familier protecteur. Cela explique son coriace état d'agrégation, mais ne le justifie pas, car selon l'idéal du phénoménologue, le monde de la vie est toujours ce qui se préserve de, ou se soustrait à la justification.

Par là, la théorie du monde de la vie est aussi déjà, de manière imprévue, un pan de philosophie de l'histoire. Elle donne à comprendre pourquoi l'attitude théorique n'a été capable que si tard, et avec tant de mal, de s'imposer jusque dans ses dernières conséquences. S'il est vrai que toute philosophie doit contenir une théorie implicative de son manque de succès – parce que sinon l'évidence que perçoit son fondateur aurait manifestement échoué face à son public –, alors la théorie du monde de la vie est également ceci, parallèlement à sa fonction propre de détrôner le néokantisme et le cartésianisme : une explication du retard que les développements manqués des Temps modernes européens auraient pu éviter, selon le point de vue ultime de Husserl.

Même s'il faut encore considérer l'enthousiasme anthropologique des années 1920 comme une conséquence de la philosophie de la vie, le rapprochement langagier de Husserl avec la dynamique de la vie n'a pas favorisé, dans son cas, la disponibilité pour le thème de l'anthropologie. Cela étant, il est facile de répondre à la question de savoir en quel lieu de l'élaboration phénoménologique de la thématique du monde de la vie des considérations anthropologiques auraient seulement pu trouver un ancrage : les transitions antéprédicatives vers des formes préalables de la négation et de la modalisation présupposent la fragilité de la relation immédiate à l'environnement d'une subjectivité qui se prépare de la sorte. Eu égard aux formes de la vie organique, il ne va pas du tout de soi que l'exactitude, acquise par adaptation, de la correspondance entre environnement et réalisation organique puisse être à ce point perturbée. Les vécus antéprédicatifs dont Husserl a besoin pour mettre en branle le processus de la constitution d'opérations logiques ont pour présupposé un champ d'expérimentation hautement variable, avec des ruptures constantes de moments de familiarité et de structures de confirmation. Il doit exister un abandon de la disponibilité à l'action face à des états de fait peu clairs, une dilation en vue du gain de temps,

une suppression et une rature de valorisations et de facilités de vie déjà anticipées, de même qu'un renforcement et un positionnement pérenne récurrents. La question ne peut pas avoir été si éloignée de demander comment un être organique devait avoir été structuré, et modifié dans le contexte de l'évolution, pour qu'il soit exposé à de tels vécus.

J'aimerais emprunter pour cela une formule crypto-théologique : si la logique génétique décrit adéquatement la constitution transcendantale, alors la logique est à ce point superflue, pour un être qui ne peut connaître de déceptions et de surprises dans son champ de conscience, qu'elle ne pourrait être corrélée qu'à l'attribut de son omniscience, si elle possédait tout de même – peut-être dans la contemplation de ces essentialités platoniciennes de la première phénoménologie – une logique. La logique génétique husserlienne n'est donc pas dénuée, dans la mesure où elle s'est détachée des platonismes d'arrière-plan, d'égards pour l'insécurité vitale du sujet dans lequel elle trouve son origine – un sujet de surprises possibles, de bouleversements, de doutes, d'actions dilatoires, d'actes manqués et avant tout, de l'*epoché*. Les analyses du monde de la vie, en tant que situations de départ antéprédicatives de toute différenciation logique de la conscience, ont justement leur fonction d'exclusion en ceci qu'elles sont dépendantes de la rupture dans la correspondance entre le sujet et l'environnement, lequel n'apparaît pas dans le champ de réalité de l'organique.

C'est uniquement si l'on présuppose déjà un intérêt théorique, comme constitutif de ce sujet – lequel doit n'avoir été, selon la propre thèse tardive de Husserl, que la conséquence d'un acte de volonté historique au début du développement européen –, que l'on en vient à la préséance des vécus antéprédicatifs de confirmation – avant ceux qui raturent. Mais si le tournant vers l'attitude théorique elle-même est un fait qui ne doit pas nécessairement être préformé dans le monde de la vie de l'état originel, alors les vécus qui conduisent à la qualité de jugement négative et aux modalisations sont des perturbations de l'état de normalité de l'adaptation, des accentuations de la dépendance envers l'élaboration constante d'expérience au moyen de l'arsenal logique.

Avec le critère que fournit le concept du monde de la vie, le développement de la logique est la quintessence de solutions de fortune et de mesures d'aide dans lesquelles le système du rapport au monde tente de se maintenir intact ou de se rétablir. Cela ne fait pas de la logique un organe psychologique ou biologique, mais cela fait de sa « sollicitation » un fait anthropologique : même un dieu n'en aurait pas d'autre s'il se trouvait d'aventure dans l'embarras – à exclure selon la construction génétique husserlienne – de devoir en avoir une.

La logique génétique donne à voir la raison comme un organe qui procède de manière conservatrice précisément en ceci qu'il répond au besoin d'édifier et d'élargir un arsenal de défenses prédicatives pour affirmer son unanimité, aussitôt qu'elle ne peut être maintenue par la croyance pure et simple, et indifférenciée, en l'être. Il existe donc, dans cette théorie génétique, un facteur qui ne saurait être introduit comme transcendantal. Il suffit, dans une expérience de pensée, de songer à la préexistence de l'âme platonicienne : dans la contemplation des idées, elle ne connaîtrait exclusivement que des vécus d'évidence pure, et ne serait par conséquent jamais incitée à utiliser la négation ou des différences modales. Dans la genèse de la logique, la conscience procède comme un système organique dont la consistance n'est pas garantie par une structuration organique spécialisée, et qui n'est capable de se maintenir qu'en augmentant la variabilité de ses réalisations immanentes. L'invention de la négation – la différence la plus grande qui puisse jamais être construite avec un intellect divin envisageable – ne peut se comprendre que comme le résultat d'une histoire dans laquelle a eu lieu un changement de monde. Dans la survie du premier et unique monde avaient été rendus possibles de nouveaux changements de monde. L'impuissance de la logique génétique à comprendre comment la conscience intentionnelle a pu y être contrainte est le stigmate de l'anthropologie qui lui fait défaut.

La phénoménologie comme logique génétique décrit comment la conscience se place au niveau de ces vécus qui l'entravent, la dérangent, l'interrompent dans l'accomplissement de son intentionnalité. L'intentionnalité est la constante formelle originelle sans laquelle la variabilité et la restitution à un niveau supérieur par des formes logiques seraient dénuées de fonction. Ainsi l'intentionnalité elle-même est peut-être déjà la fonction de remplacement pour un dérangement : en cas de perte de la clarté des signaux, des informations, le versant afférent de l'appareil psychique ne réagit plus, il exige des données

supplémentaires sur « la même chose », qui, « à travers cela », devient objet – pôle de complexe des informations en tant qu'elles appartiennent à « une » chose. Considérée biologiquement, une conscience tributaire de configurations de données est une conscience dérangée dans sa réalisation immédiate, dépossédée, par exemple par un changement d'environnement des mécanismes habituels d'afférence et d'efférence. L'intentionnalité resterait le corrélat de l'objectalité – mais les deux, pour parler comme Alfred Adler, seraient compensation d'une insuffisance *[Minderwärtigkeit]* organique. Un état de fait qui ne peut se comprendre qu'anthropologiquement, qui ne convenait à aucun dieu des philosophes.

L'intentionnalité ne veut pas seulement dire que la conscience serait toujours présente – accomplissable uniquement par la corrélation de ses contenus avec des pôles –, mais aussi qu'elle est un système d'autostabilisation et d'autorégulation en direction d'une « convenance normale *[Normalstimmigkeit]* universelle ». Husserl veut décrire une constitution transcendantale des formes prédicatives, et loin de lui l'idée d'admettre qu'elles pourraient être un produit culturel. Ainsi il méconnaît que toute déclaration négative recèle une petite catastrophe, toute modalisation une insécurité, un cul-de-sac, un embarras – tout ce donc qui n'existe dans aucune description de faits biologiques, mais qui doit exister dans l'histoire élémentaire de l'homme, quelle que puisse être la structure de ses sédiments fossiles.

De même que le pur « pouvoir vivre » est la racine de la diversité des réalisations culturelles et instrumentales au moyen desquelles une anthropologie doit saisir l'unité du fait homme, de même le pur « pouvoir-rester-ça-même » est la quintessence des dispositions et des conquêtes dans lesquelles la conscience a pour tâche de se débrouiller, avec l'effondrement du monde de la vie en tant qu'univers des choses qui vont de soi. Elle ne reproduit pas à partir d'elle-même une figure de la raison qui aurait validité universelle, et qui devrait aussi être produite à tout autre moment et dans tout autre monde, avec précisément la même consistance fondamentale de régulations et de formes de réalisations. Car on peut toujours envisager aussi le cas limite d'un monde de la vie constant, d'une sphère de données dénuée de surprises et avec des investissements de valeur univoques, tels qu'ils sont nécessaires à tout organisme

végétal et animal. Car ce dernier ne peut pas même réagir à ce qui lui est inconnu ou qui ne se trouve pas en rapport avec ses besoins. Là, ses erreurs seraient létales.

La conscience est intentionnelle, non pas seulement parce que des données isolées et des qualités sensorielles ne signifient pas encore ce que seule leur mise en relation structurée avec un pôle de référence sera à même de produire, mais aussi par là que, outre ce qui lui est toujours déjà donné, elle anticipe ce qui ne lui est pas encore donné ou qui ne le sera jamais. Si l'on pense sa constitution jusqu'à son terme, alors elle peut être caractérisée comme la disposition d'un être – qui a des préjugés et qui, pour une bonne part grâce à eux, se débarrasse de la charge – à exister de manière aussi solide qu'efforcée. Contre cela bien entendu se dresse le phénoménologue, qui croit devoir et pouvoir vivre dans le renoncement au monde, et avec des tâches infinies et des raisons suffisantes, uniquement avec des intentionnalités accomplies.

Le monde de la vie est devenu le thème de la phénoménologie parce qu'il se trouve aux antipodes de la possibilité de l'attitude phénoménologique. Il est la quintessence de ces conditions qui rendent la phénoménologie impossible. Sous sa domination, la réduction ne peut pas même être pensée. C'est pourquoi sa thématisation est l'attaque centrale de la question de savoir ce que la complexification de l'acte de la réduction entraîne véritablement. Dans le monde de la vie, la croyance en l'être est cachée à elle-même. Et ce qui est pensé aussi dans cette déclaration est que la réduction phénoménologique n'a pas le caractère d'un acte intellectuel qui serait possible à tout moment, mais qu'il a besoin de décisions historiques préalables, eu égard à sa distance par rapport à l'état originel, ou aussi fondamental, du monde de la vie, surtout du tournant vers l'attitude théorique en général.

En ne continuant plus à jouer le jeu du présupposé du néokantisme, qui consistait à trouver le champ des objets prédonnés dans le statut factuel de la science, dans ses concepts fondamentaux et ses règles, et pour lequel il aurait suffi de produire un fondement intuitif et une univocité, la phénoménologie annonça, par la thématisation du monde de la vie, la distance que la conscience avait dû surmonter avant toute formation scientifique. Elle érigeait ainsi du même coup l'histoire en un chapitre de la phénoménologie – plus d'une

décennie avant la *Krisis* –, en reconnaissant que les sciences positives des Temps modernes avaient produit un « monde de la vie » secondaire, dont la croyance en l'être était plus cachée et plus opaque que celle de n'importe quelle construction de phases préthéoriques. Ce n'était pas l'idéalisme philosophique qui avait rendu impossible la répétition de la situation du doute cartésien, mais le succès des sciences de la nature. Rien ne pouvait davantage inciter à se détourner, ne serait-ce que par intérim, de l'existence d'un monde dont on avait acquis une connaissance si précise et sur lequel on avait gagné tant de possibilités d'intervention. Toutes les hypothèses de la positivité, écrit Husserl vers la fin de la *Krisis*, « sont précisément des hypothèses sur le fondement de l'"hypothèse" Monde ». Celle-ci est la *doxa* originelle du monde de la vie imprégnée de science, plus coriace que [la *doxa*] de n'importe quel état préalable de validités d'être encore assurées.

Si la science positive est du type d'un monde de la vie – un deuxième monde de la vie donc –, alors la thématisation du monde de la vie devient un coup porté contre l'acceptation de la science factuellement devenue comme fil directeur de la philosophie ; laquelle, pour cette raison, s'était presque entièrement dissoute en théorie de la connaissance. Ce qui est prescrit en premier lieu sous le titre du monde de la vie est de prendre la science comme un fait historique, de sorte que la conséquence nue de l'histoire n'ait plus à être acceptée en lui. Sur le fond du monde de la vie comme quintessence des difficultés de la théorie, et finalement de la phénoménologie en général, doivent se détacher ces réalisations élémentaires dans lesquelles est contenu le type de déclarations et de questions qui doivent être disponibles pour accéder à l'attitude théorique.

Lorsque je formule ceci comme s'il s'agissait d'une représentation diachronique, c'est une simplification. Il doit être ajouté que, dans le principe, le même schéma peut également apparaître comme contexte synchronique. Par exemple dans la naissance biographique d'un intérêt théorique à partir d'un monde de la vie ordonné et coloré fortuitement, qui ne montre jamais d'exclusion de connaissances théoriques déjà connues et répandues, telle qu'elle a été introduite dans la détermination formelle du concept comme état originel. C'est déjà là un affinement du titre de monde de la vie, que Husserl lui-même n'a employé que de manière diffuse.

Aucun statut factuel jamais atteint de la science ne représente l'accomplissement de la finalité interne de l'attitude théorique ; c'est pourquoi chacun doit se laisser mesurer à l'idéalisation de cette finalité. C'est ce qu'a fait Husserl en s'érigeant contre la perte de l'intuition dans les mathématiques et les sciences de la nature à la fin des Temps modernes. Si là, la crise profonde de ce qu'il a appelé « l'humanité européenne » – et dont il ne lui sera pas épargné dans son très grand âge de connaître l'accentuation la plus sombre – ne trouve que son expression dans la « crise des sciences », cela remonte à une déformation de l'histoire par les Temps modernes : la recherche du but qui lui est immanent. Elle [l'histoire] ne pourrait être reconnue que dans la fondation et la présentation de cette visée en tant qu'idée d'une fondation raisonnable. Les philosophes contemporains deviennent des « fonctionnaires de l'humanité », en ce qu'ils ne se contentent pas de comparer entre réalisations de finalité factuelle et de finalité idéale, mais font valoir la prétention idéale à partir de l'échec factuel, pour finir par l'accomplir tout de même en corrigeant et après coup.

À la fin du développement de son idée par son fondateur, la phénoménologie endosse un rôle humain. Elle ne le peut que si la décision initiale des Hellènes en faveur de l'attitude théorique est, certes, un acte de volonté, en ce point et à ce stade partiel du développement de la réalité humaine, mais, conformément à son objet, quelque chose comme l'idéalité même liée à la nature de l'homme. Pour le dire autrement : dans cette ligne historique parmi d'autres, l'humanité met au jour ce qui est le sens de son existence mondaine. Seule la phénoménologie présente dans sa pureté le sens de la fondation originelle qui est historiquement présent depuis des millénaires.

Dans la philosophie des Temps modernes se livrerait le combat pour le « sens de l'homme ». Pour pouvoir entendre cela précisément, on ne peut éviter la citation de deux phrases plutôt longues :

> Porter la raison latente à la compréhension de ses propres possibilités et ouvrir ainsi au regard la possibilité d'une métaphysique en tant que possibilité véritable, c'est là l'unique chemin pour mettre en route l'immense travail de réalisation d'une métaphysique, autrement dit d'une philosophie universelle. C'est uniquement ainsi que

se décidera la question de savoir si le Télos qui naquit pour l'humanité européenne avec la naissance de la philosophie grecque : vouloir être une humanité issue de la raison philosophique, et ne pouvoir être qu'ainsi, dans le mouvement infini où la raison passe du latent au patent et la tendance infinie à l'autonormation par cette vérité et authenticité humaine qui est la sienne, n'aura été qu'un simple délire de fait historiquement repérable, l'héritage contingent d'une humanité contingente, perdue au milieu d'humanités tout autres ; ou bien si, au contraire, ce qui a percé pour la première fois dans l'humanité grecque n'est pas plutôt cela même qui, comme entéléchie, est inclus par essence dans l'humanité comme telle[1].

Il est facile de souligner la monstruosité d'arrogance et de surestimation de soi, dans cette phrase écrite en 1936, et d'en renforcer les effets par d'autres citations. Aucun gain de connaissance n'en résulte. En effet, il n'est pas du tout si facile de dire sur quoi se fonde l'impression de monstruosité et d'aveuglement, puisque, si l'on affaiblit un peu les formules, il est presque dit ce qui se comprend de soi. Par exemple : il faudrait que la raison soit enfin conduite vers la victoire et que les philosophes aient à s'y investir vigoureusement. En quoi consiste alors ce qui nous effraye dans ce texte ? Je crois que cela peut se ramener à la formule que la finalité de la raison pour l'homme serait la raison elle-même comme fin. Ce ne sont pas les seuls philosophes qui sont des fonctionnaires, explicitement désignés comme « fonctionnaires de l'humanité » ; l'humanité elle-même est fonctionnaire de la raison, et ce dans chacun de ses membres, à chaque pas de son histoire. Cette histoire n'est à la hauteur du sens originel de la fondation que si elle se plie à la finalité de rendre manifeste en un mouvement infini « la raison latente ». Mais à qui pourrait encore servir la raison, si aucune phase de l'histoire n'est pensable dans laquelle elle ne serait pas latente ?

Ceci pourtant est l'exclusion définitive de l'anthropologie dans sa projection de philosophie de l'histoire : l'homme est

1. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, trad. de Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 20-21. Dans ce contexte est aussi utilisé de manière dépréciative le terme « anthropologique », et ce eu égard à la décision à venir de savoir « si l'humanité européenne porte en soi une idée absolue au lieu d'être un simple type anthropologique empirique comme la *Chine* ou les *Indes*... » (*Husserliana* VI, p. 14).

l'organe de la raison, non pas la raison celui de l'homme. Le rang éminent du phénoménologue dans cette histoire s'explique facilement par là qu'il a instauré, par la réduction transcendantale, l'identité avec le sujet qui est empêché de devenir sujet de l'histoire par la paresse méditative des sujets de l'histoire autoproclamés, et qui ne veulent être rien d'autre que ceux-là. Car c'est là le thème secret du dernier traité de Husserl, programmé pour lui survivre : instaurer le sujet de l'histoire par la réduction transcendantale au moyen de l'autoréalisation de la raison.

Si l'on entreprenait de penser isolément jusqu'à son terme cette idée fondatrice de philosophie de l'histoire, on en viendrait à l'unicité d'un sujet transcendantal grâce auquel le phénoménologue, s'identifiant méditativement avec lui, pourrait seulement devenir « philosophe sérieux » et « fonctionnaire de l'humanité ». La grande surprise est que Husserl a effectivement renoncé, au profit de cette conception plus tardive, au pluralisme monadique si chèrement conquis. C'est « l'unité cachée de l'intériorité intentionnelle qui seule fait l'unité de l'histoire », en en liant la fondation originelle avec son instauration finale. L'idée dominatrice de cette unité refoule les réalisations que la pluralité transcendantale avait apportées : l'existence du monde, indépendamment du fait que ce soit justement ma conscience qui existe, et d'y rendre possible son objectivation théorique. Mais justement : possible seulement. Car on peut penser l'existence d'un monde intersubjectivement relié « dans lequel » il n'existe pas de science, bien que « pour lui » il en existerait une.

Seule la singularité, en termes de philosophie de l'histoire, du sujet transcendantal en tant que possibilité d'obtenir pour tout résultat positif l'ensemble du contexte de son fondement – et donc non pas seulement de l'engranger comme ayant une fois été – est à même de transformer le « fait » Science en « essence » Science. En ce sens, le phénoménologue est fonctionnaire d'une affaire qui ne pourra jamais devenir identique à sa subjectivité mondaine, et qui, pour cette raison ne pourra rentrer dans sa possession, ni à lui ni à un autre homme. Déjà la première introduction du concept programmatique d'un « subjectivisme transcendantal radical » avait laissé au singulier le moi-même comme source de la vie de la connaissance :

La problématique transcendantale dans son ensemble englobe la relation de ce « moi » mien – de l'*Ego* – à ce qui fut d'abord posé dans l'évidence à sa place, c'est-à-dire à mon âme, et elle englobe ensuite la relation de ce Moi et de la vie de conscience qui est la mienne au Monde, dont je suis conscient et dont je connais l'être véritable dans mes propres formations de connaissance[1].

Au lieu de fournir à son état factuel l'assurance des conditions de sa possibilité, le phénoménologue fait commencer la science dans les conditions de difficulté les plus extrêmes, celles d'un monde de la vie à l'état originel. C'est uniquement la suspension de la participation au monde de la vie *[epoché]*, et non plus seulement la participation au monde scientifique positif, qui rend possible ce que Husserl a nommé, comme visée de toute réduction, « l'attitude phénoménologique totale ». C'est à elle que le vieil homme, proche de la mort, attribue le pouvoir de « produire tout d'abord un changement personnel complet [...], qui serait à comparer en première analyse avec une conversion religieuse, mais qui davantage encore porte en soi la signification de la métamorphose existentielle la plus grande qui soit confiée à l'humanité comme humanité[2] ». Cet insaisissable pathos de la maîtrise de l'histoire par sa phénoménologie ne peut se comprendre qu'au vu de la puissance opposée du monde de la vie, avec toute l'inertie de ce qui, en lui, va de soi.

La science a quelque chose à voir avec le fait que l'homme n'ait pas été autorisé à séjourner dans la sécurité d'un monde de la vie, et ne le pourra plus jamais. La constance d'une résidence dans ce qui pourrait avoir été pensé à l'avance et pensé spécifiquement pour lui ne lui est accordée ni face à son histoire, ni dans le quotidien de son histoire. Selon la définition de Husserl, le monde de la vie est certes un « royaume d'évidences originelles », mais pour cette raison justement un royaume d'extrême sensibilité à ce qui met les évidences en

1. HUSSERL, *Krisis*, § 26 ; *Husserliana* VI, p. 101 ; trad. fse *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, p. 113. Il est certes accessoirement question du « monde comme monde pour nous tous » et de la « subjectivité du nous », mais ce n'est là précisément pas la « subjectivité anonyme » qui aurait pu donner à l'histoire son « sens téléologique unitaire » (§ 29 ; *Husserliana* VI, p. 115 ; trad. fse p. 129).

2. HUSSERL, *Krisis*, § 35 ; *Husserliana* VI, p. 140 ; trad. fse p. 156.

désaccord. Même la plus fugace saisie de la « grande tâche d'une doctrine pure des essences du monde de la vie » montre que celui-ci a une structure d'autodécomposition qui est en relation avec la haute mobilité de l'essence, dont il est la sphère d'intimité. En un sens plus profond que d'histoire économique, l'homme est un être nomade, dont les origines remontent à la disparition des forêts tropicales tertiaires, et dont les errances à travers le monde entier étaient placées sous le signe de la poussée sélective de l'âge de glace. Aucun des « mondes de la vie » qui jamais voient le jour ne peut se maintenir, et c'est ce qui contraint à des moyens plus abstraits de maîtrise de l'expérience. Mais chacun de ces moyens est tributaire de l'évitement du type de désarroi dont la liquidation même l'a engendré. En agrandissant la tolérance du supportable, il conserve la typique de l'acceptable. En lieu et place du connu constant naissent des horizons de ce qui peut être attendu, au sein desquels même le changement est encore ressenti comme allant de soi. C'est pourquoi la science vise, à un degré très élevé, à la restabilisation de « mondes de la vie », parce qu'elle confère à la réalité tout entière le statut de ce qui peut être attendu. On peut imaginer un état limite de la scientifisation, dans lequel l'emploi de la négation et celui de la modalité seraient redevenus superflus : retour définitif dans le monde vécu, et donc aussi à l'impossibilité définitive du phénoménologue. Cette réflexion montre clairement qu'il ne peut pas laisser la science positive à son accomplissement immanent – bien sûr : seulement à l'approche (de cet accomplissement) et même seulement à (cet accomplissement) dans la pensée.

Une théorie du monde de la vie implique un acte de réduction que Husserl a désigné comme « Epoché eu égard à toute science[1] ». C'est là déjà, dans une autre langue, le procédé du positivisme à la recherche de la « vue naturelle du monde » de Richard Avenarius, avec le maigre contenu restant de la « soupe originelle » de parties sensuelles élémentaires. Et c'était également le procédé que la philosophie de la vie attribuait à la vie elle-même : refondre à nouveau ses conquêtes acquises, en tant qu'habitats devenus statiques d'une volonté se donnant style et forme, dans le magma plastique originel, dont la richesse et la promesse consistent en ceci qu'à partir de lui tout l'inespéré

1. HUSSERL, Note du 10 janvier 1927 ; *Husserliana* XIV, p. 296.

peut advenir à nouveau. En termes de réalité vitale, l'avantage de la philosophie de la vie fait qu'elle transforme, du moins en sourdine, son modèle de la relation entre vie et forme en attentes et en directives consistant à traiter ce qu'elle trouve comme figé, et à s'en retirer. La vie jaillissante et fluente de Husserl correspond à une adjuration de ne pas rester à la traîne de la concurrence philosophique ; car, considéré plus précisément, ce n'est que le *terminus a quo* déterminé formellement de toute histoire, humaine et individuelle – le quitter signifie tout autant trauma de la séparation que chance d'autoréalisation.

« Vivre, c'est continuellement vivre-dans-la-certitude-du-monde[1]. » Il est clair qu'une telle constance justement ne saurait être constante, mais qu'elle n'est que la détermination idéalisée de la compétence originelle pour le mouvement de dépose, sous la forme duquel se présentent l'histoire humaine et son arsenal de réélaboration de déceptions, en deçà de la sécurité de la certitude du monde. Il va de pair avec le dilemme de la nostalgie de tous les philosophes de la vie pour « la vraie vie » que, si on l'avait ou si on s'y épanouissait comme promis, on n'aurait ni le désir ni la vue nécessaire pour la décrire. De même les livres des philosophes de la vie, écrits *ante* ou *post festum*, étaient des souvenirs mélancoliques ou des attentes infantiles. Le débauchage par Husserl de l'emploi emphatique de la langue « de la vie » – par la mise en relation de « vie » avec « pleine », « concrète », « fluente », « jaillissante », « naturelle », « authentique », « en dernier ressort », « originellement », « unitairement », et pour finir de « la vie vivante », du « vivant originel » même – mérite la réflexion de

1. HUSSERL, *Krisis*, § 37 ; *Husserliana* VI, p. 145. Dans le monde de la vie, la « charge de la preuve » contre l'évidence du donné se trouve toujours dans sa « rature », le corrélat antéprédicatif de la négation. Dans cette mesure, la position dans le monde de la vie est constructible comme anticartésienne : c'est le monde dans lequel « la vie » ne peut même pas se permettre le doute radical, avec la charge de la preuve à chaque nouvelle attribution. Plutôt : « l'expérimenté est précisément réalité pour moi, et comme dans le cadre de mon expérience solipsiste il le reste, aussi longtemps que n'apparaissent pas de dissonances » (*Zur Lehre von der Einfühlung*, Bernau, septembre 1918 ; *Husserliana* XIII, p. 433). Le concept de certitude du monde de la vie supprime définitivement dans la phénoménologie la standardisation cartésienne de l'évidence : la philosophie ne peut plus rien faire de la méfiance envers le *genius malignus*.

tous ceux à qui la restriction formelle ici pratiquée du monde de la vie semble par trop sèche et peu savoureuse. Mais c'est la logique de la conception méthodique propre à Husserl qui ne s'est pas perdue dans la vie verbalement jaillissante : « La vie qui opère la validité du monde de la vie du monde naturel ne se laisse pas étudier dans l'attitude de la vie du monde naturel[1]. »

La certitude du monde attribuée à la vie comme constante est quelque chose d'autre que la quintessence de tous les indicatifs concernant des états de fait de ce monde de la vie. Au contraire : la nécessité de faire des constats, quelle que soit la pertinence de leurs résultats, repose déjà sur la destruction de cette certitude du monde. Rien ne peut être plus contradictoire que l'intention du phénoménologue de prendre pour objet ce monde de la vie précisément par la « suspension de *réalisation* » *[Vollzug]*, dont le modèle était la « suspension du *jugement* » déjà proposée par des sceptiques et des stoïciens, de même que par Descartes. Plus la phénoménologie s'est éloignée de ses premiers « objets », afin d'en conquérir les horizons extérieurs, leur horizon mondain, et pour finir l'originalité du monde de la vie, et plus l'injonction méthodique devient difficilement réalisable de « reculer » là aussi devant toute participation et de devenir observateur pur. Cette difficulté se reflète dans le choix des mots pour qualifier ce que le phénoménologue doit ainsi endurer : un « bouleversement total de l'ensemble de la vie », un « mode de la vie de part en part nouveau ». Pour ce faire, la métaphore ne suffit plus qu'il faut se tenir « en dehors » de l'intrication dans des positionnements préalables, de s'en « abstenir » ; il faut maintenant prendre position quant à la globalité qui est à décrire. Le monde de la vie ne tolère pour ainsi dire aucune position « à côté » de lui, et il est inaccessible à partir de toutes les positions qui se trouvent « derrière » lui. Pour y entrer, il faut une empathie « d'en haut » :

> Ce qu'on a atteint est une attitude où l'on s'installe au-dessus de la pré-donnée de la validité du monde, au-dessus de l'infinité de l'intrication des fondements cachés des validités mondaines qui repo-

1. HUSSERL, *Krisis*, § 39 ; *Husserliana* VI, p. 151 ; trad. fse p. 168-169, modifiée *(NdT)*.

sent toujours les unes sur les autres, « au-dessus » de tout le flux du divers... En d'autres termes nous siégeons désormais *au-dessus* de la vie universelle de la conscience[1]...

Le terme « radicalité » renvoie vers le bas, enjoint de prendre la chose à la racine. Il va de pair avec l'image que ceci dévaste et retourne le sol sur lequel toute réalité se trouve. L'exigence phénoménologique va à l'opposé, elle quitte ce sol auquel se rapportent les opinions dans un monde pré-donné, pour s'en remettre à une absence de sol dont on ne peut croire capable que le sujet devenu absolu. « C'est précisément à ce sol que je me suis arraché par l'epoché, je me tiens par-dessus le monde, qui est maintenant devenu pour moi, en un sens tout à fait particulier, phénomène[2]. » À travers cette détermination positionnelle du phénoménologue, la métaphorique du « monde comme validité du sol de la vie naturelle » trouve sa figuration verticale contraire.

La question fondamentale qui se pose, dans toute tentative d'approche de la « vie » par la philosophie, a ce contenu simple : comment peut-on, là, encore devenir spectateur ? La réponse de la phénoménologie est : par ascèse théorique. Cette expression, certes, n'apparaît pas, elle est trop peu protestante pour cela, mais la « méditation » – dont la perspective s'étend, pour Husserl, seulement jusqu'à Descartes, et non pas jusqu'à Ignace de Loyola – présente le rigorisme éthique d'une forme de vie : « La nouvelle vie que je mets en jeu, en ce que je *renonce à* être *l'enfant du monde*, en exerçant l'epoché et la

1. HUSSERL, *Krisis*, § 40 ; *Husserliana* VI, p. 153 ; trad. fse p. 171.

2. HUSSERL, *Krisis*, § 41 ; *Husserliana* VI, p. 155 ; trad. fse p. 173, modifiée *(NdT)*. La direction opposée verticale est métaphoriquement l'exacte contradiction de l'idée de l'observateur transcendantal ; bien plus que précurseur, on trouve dans un projet de Schopenhauer de 1814, non utilisé pour les Œuvres, le slogan du « souci » qui appartient à l'analytique du *Dasein* : « Tout comme est pris de vertige, et livré à la gravité qui attire vers le sol la motte de terre, celui qui, tel un dieu, survolait le monde en ballon – de la même façon celui qui, devenu pur sujet de la connaissance, ayant oublié son soi et regardant la vie d'un œil d'artiste, celui-là le souci l'attire vers le bas, vers sa personne et sa misère ; et alors c'en est fait, pour cette fois-ci, de la conception artistique de la vie : le souci le tient fermement, l'oppresse comme un cauchemar, et il reste dans son état pitoyable » (SCHOPENHAUER, *Handschriftlicher Nachlaß* [Fonds posthume manuscrit], A. HÜBSCHER [éd.], I, p. 195).

thématique de la subjectivité pure, (cette nouvelle vie) appartient elle-même, bien qu'étant tout d'abord vie vécue naïvement, à la subjectivité pure[1]... »

L'exigence méthodique de la suspension de l'accomplissement *[Vollzugsenthaltung]* du monde a pour sens accessoire d'expliquer aussi la défaillance éventuelle du phénoménologue dans la capacité de voir ce qui est à voir : l'observateur transcendantal n'aurait pas atteint la totale absence de participation au monde, et celle-ci n'est pas faite que d'« intérêts ». Husserl n'aurait pas laissé valoir l'objection de Merleau-Ponty contre le postulat de la réduction : que l'obscurité du soi et de sa liaison à la réalité de chair ne peut jamais être entièrement dissoute, et que par conséquent la réduction ne serait pas à même d'atteindre l'absence entière de restes. On voit aussitôt que cette objection vise l'anthropologie, et qu'elle serait apparue à Husserl comme un dérivatif. L'effort de la réduction est l'autoanalyse du phénoménologue, et sa visée, la *katharsis* : la non-transparence du sujet pour lui-même n'est pas constitutive.

Lorsque Roman Ingarden laisse entrevoir qu'il n'a plus lu la *Cinquième Méditation cartésienne*, et que par ailleurs il ne laissa pas percevoir à son maître le moindre effet sur lui de ses écrits, la réponse de Husserl tomba comme un ordre de mission : la nouveauté de sa philosophie dans le « radicalisme de la réduction phénoménologique » imposerait aux philosophes contemporains, et à plus forte raison à ses élèves « de tout laisser en plan pour commencer par voir ce qui apparaît là, avec l'exigence de rendre impossible toute manière de philosophie d'ancien style[2] »... Il est permis d'imaginer à quel point Husserl a pu être offensé lorsqu'il a vraiment lu *Sein und Zeit*, publié dans son *Jahrbuch*, et qu'il a trouvé là, se revendiquant du titre de droit de la phénoménologie, l'opposition la plus décidée à l'idéal du spectateur transcendantal non participant, surtout pour la saisie du monde de la vie : « En effet, l'à-portée-de-la-main du monde ambiant n'est pas sous la main

1. HUSSERL, à propos du cours « Introduction à la phénoménologie » du semestre d'hiver 1926-1927, annotation du 30 janvier 1927 ; *Husserliana* XIV, p. 466.

2. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden*, 11 juin 1932, « Phaenomenologica » 25, p. 78-80.

pour un observateur éternel, dégagé du *Dasein*, mais il vient à l'encontre de la quotidienneté préoccupée et circonspecte du *Dasein*[1]. » Dans le fond, cette opposition ne fait que répéter l'antique différence entre le théoricien qui privilégie l'aspect de la distance, idéalisé du point de vue d'un dieu – pour gagner dans la pureté de *ses* objets la pureté de *ces* objets –, et l'autre type de théoricien, qui cherche le grand bain dans la praxis et dans la vie, dans la quotidienneté et dans l'immédiateté de l'insurpassable proximité, pour ne plus recevoir les « objets » que comme des dérivés secondaires, et tout juste encore acceptables, de cette immédiateté.

Les compromis entre les deux figures limites de la théorie sont sans doute la règle, et ils livrent la masse des résultats ; il n'en reste pas moins que les frontières doivent toujours à nouveau être forcées pour donner à voir ce qui est encore possible et ce qui ne l'est peut-être plus. Car la position du « spectateur transcendantal dégagé » n'est pas plus méprisable ni plus sublime que « le point de vue de la vie ». La « Sagesse du monde » de Nietzsche, dans le prélude en rimes au *Gai Savoir*, invite au compromis de ne pas rester en pays plat ni de monter trop haut : « Vu à mi-hauteur / Le monde offre l'aspect le plus beau. » Mais peu de temps après, le même Nietzsche a, dans *Par-delà bien et mal*, joué avec l'idée d'observer la « comédie du christianisme européen » qui fait dépérir l'homme « avec l'œil moqueur et dégagé d'un dieu épicurien » – bien qu'il ait parfaitement su que les dieux d'Épicure n'ont leur bonheur et ne se maintiennent qu'au prix de ne pas observer les événements des mondes. Cette « mi-hauteur » était une mesure qui n'a jamais été adéquate à la conscience philosophique de soi, hors d'atteinte pour tout examen de sagesse.

Car la figure du spectateur transcendantal recèle un potentiel de désir humain. Non pas seulement le désir d'*être* spectateur, mais tout autant, sinon plus, celui d'*avoir* des spectateurs – il faut les deux pour unifier le spectateur transcendantal. Lorsque les Lumières semblèrent rencontrer du succès à faire de Dieu le maître d'œuvre, loin du monde, du mécanisme de la nature, ou bien même seulement l'initiateur du chaos originel de la matière, elles commencèrent infatigablement à

1. HEIDEGGER, *Être et Temps*, § 23 ; trad. de E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 104, légèrement modifiée *(NdT)*.

rêver tout éveillées d'autres êtres cosmiques raisonnables, qui pourraient soumettre à un sévère passage en revue la Terre et ses habitants. Sartre, l'athée à succès, qui s'était déjà débarrassé tout enfant de l'importun spectateur moral, voit, dans son essai de 1944 sur Francis Ponge, le retour et la transformation à visages multiples de l'effort humain pour se voir par les yeux d'un être étranger, afin de finir enfin par se consoler du devoir terrible d'être sujet. La note de Sartre à ce propos : « Il représente une des conséquences de la Mort de Dieu. Tant que Dieu vivait, l'homme était tranquille : il se savait regardé. Aujourd'hui qu'il est seul Dieu et que son regard fait éclore toute chose, il tord le cou pour essayer de se voir[1]. » Le poète simule la distance du spectateur dégagé, en ce qu'il enlève aux choses jusqu'à leurs derniers restes de qualité d'intimité qui pourraient les laisser apparaître comme coexistantes dans son monde. Le phénoménologue s'entraîne sa vie durant à l'acte de suppression du monde, de retrait complet de la doxa originelle. Il n'atteint pas que les choses, pas que le monde, mais son propre soi, pour autant qu'il est, ou est toujours resté, âme et subjectivité mondaine. Si le nom du Dieu dit quelque chose que tous peuvent encore comprendre, alors c'est cette extra-mondanéité du point archimédique de l'absolue conscience de soi.

Dès lors, l'interdit d'anthropologie est l'action apotropaïque par laquelle la position du spectateur transcendantal est défendue. Mais comment, à partir de cette position, pour ainsi dire en se retournant depuis elle, l'existence du monde – qui avait été mise hors circuit dans la réduction – peut-elle être regagnée en tant que ce qui ne va pas de soi et qui, pour cette raison, est en train de devenir compréhensible ? Il est clair que la solution trouvée pour la validité objective du monde : qu'elle repose sur la relation entre les sujets, doit également être effective au niveau de la réduction transcendantale. Mais la perception étrangère suffit-elle à cela, la certitude de la coexistence d'autres sujets ? À la seule condition, assurément, que ces sujets soient de même rang que les spectateurs transcendantaux, c'est-à-dire à condition que cette fonction puisse être perçue au pluriel. Lorsque Husserl entreprend, dans la

1. J.-P. SARTRE, « L'homme et les choses », dans *Situations* I, *Essais critiques*, Paris, Gallimard, 1947, p. 266, n. 1.

Krisis, de résoudre le paradoxe que, en tant qu'hommes au pluriel, nous pouvons être aussi, en dernier ressort, des sujets fonctionnant de la sorte, c'est à juste titre qu'il se pose la question : « Mais les sujets transcendantaux, c'est-à-dire ceux dont la fonction est la constitution du monde, sont-ce les hommes ? Puisque l'epoché en a fait des "phénomènes[1]"... » Car, en tant que sujets transcendantaux, les autres ne peuvent pas n'être que les purs « phénomènes » du phénoménologue ; pour le dire de façon triviale, ils doivent, de leur côté, être phénoménologues. Mais comment fait-on pour constater cela ?

C'est ici que se trouve le problème : l'intersubjectivité, comme possibilité d'objectivité, garantit notre relation aux objets que nous ne sommes pas nous-mêmes ; mais elle présuppose que nous pourrions aussi être assurés de la façon dont l'autre est objet de lui-même, moi se réfléchissant. Ce que Descartes a pensé de la physique, je puis le penser exactement comme lui, si sa communication langagière est satisfaisante ; ce qu'il a pensé dans le *« cogito ergo sum »*, je ne puis le retracer de manière adéquate, dans l'identité contrôlée. On peut appliquer à cela la note de Wittgenstein : « Personne ne peut penser une pensée pour moi, de même que personne d'autre que moi ne peut mettre mon chapeau comme moi[2]. » Les degrés de certitude restent intersubjectivement étrangers les uns aux autres, et c'est encore plus vrai pour la « valeur transcendantale » d'un tel *cogito*, pour son évidence plus que personnelle-individuelle non pas pour *mon* ego réel, mais pour *un* ego possible. Existe-t-il encore d'autres phénoménologues que moi-même ? Husserl était-il un phénoménologue, ou bien même, pour le dire de manière à la fois frivole et arrogante, suis-je le véritable réalisateur de ce qui est resté incompris chez lui ?

Par le détour du monde de la vie, nous atteignons un autre niveau du questionnement sur le potentiel anthropologique de l'intersubjectivité. Existe-t-il plus d'un phénoménologue, dès lors que je devrais en être un ? Cette question embrouillée est bien sûr étroitement liée au postulat de l'intuition dans la

1. HUSSERL, *Krisis*, § 54 ; *Husserliana* VI, p. 187.
2. WITTGENSTEIN, *Remarques mêlées*, trad. de l'allemand de Gérard Granel, 2e éd. revue et corrigée, Mauvezin, TER bilingue, 1990, p. 13 (1929), légèrement modifiée *(NdT)*.

phénoménologie, c'est-à-dire au rejet de la langue comme organe d'évidence sérieux, et qui pourrait exercer davantage que la première incitation à l'autodonation accomplissante.

DÉDUCTION TRANSCENDANTALE DE L'HOMME ?

Dans la phénoménologie conspirant avec Heidegger, qui voulait sauver Husserl au moins en tant que « précurseur », on cultivait l'attente que, dans la théorie de la perception étrangère par empathie et « apprésentation », se trouveraient les fondements d'une anthropologie phénoménologique. Même avec l'intervention de Heidegger, et en dépit de ses avertissements, elle était plus instamment désirée que la résolution de la question de l'être, à laquelle personne n'a jamais cru sérieusement, pas même Heidegger. Pourtant, le théorème de la perception étrangère a dû décevoir de telles prétentions. À l'égalité externe, elle superpose l'hypothèse de l'interne, et la laisse faire ses preuves dans le mode de comportement d'exigences objectales communes, mais différenciées vérifiables. Il n'entre pas ici dans la discussion de savoir si ce procédé est tenable, ni quelle certitude il procure dans tous les cas. Il ne s'agit ici que de savoir s'il a quelque chose à voir avec de l'anthropologie. La réponse est nécessairement : Non, parce que le procédé est indifférent à la constitution physique des sujets participants, s'ils ne font que se ressembler les uns aux autres.

La théorie de la perception étrangère est certes *eidétique* eu égard à l'évidence, indépendante de tout constat empirique, de ses propositions sur la perception d'autres semblables. Mais elle n'est pas *transcendantale* dans le sens où, même un sujet capable de la réduction pourrait trouver, à travers un acte quelconque de la perception et de l'appropriation décrites, ne serait-ce que le commencement d'une confirmation du fait que l'autre ainsi reconnu serait capable ou en possession pour sa part de l'autocertitude transcendantale. Les phénoménologues ne peuvent pas constater entre eux si les autres font vraiment ce qu'ils disent, ou s'ils ne disent que ce qu'ils croient comprendre. C'est seulement à partir du succès qu'a rencontré à chaque fois l'accomplissement, tenté après l'injonction littéraire, de la réflexion propre que l'adepte conclut qu'il doit être

ce qu'il lui avait été prescrit de devenir. La certitude intuitive et immédiate que peut posséder un autre de ce qu'il rapporte m'est tout bonnement inaccessible, de même que je ne peux pas non plus savoir de quoi il me croit capable lorsqu'il me transmet l'injonction d'un certain acte de gain de certitude.

Là est le cœur des doutes dans la supposition que Husserl exprime ainsi, dans la langue de la monadologie : que les autres seraient des « monades, étant pour elles-mêmes exactement telles que je le suis pour moi[1] ». En tout cas, le fait que cela s'exprime dans la systématique des monades trahit qu'il ne tenait pas sérieusement au gain de l'intersubjectivité transcendantale par l'expérience étrangère. Plutôt était-il à la recherche d'un procédé déductif garantissant la pluralité transcendantale des sujets.

Dès lors, il est d'autant plus remarquable que la dernière déclaration systématique, et assumée pour la publication, sur ce complexe, ait à nouveau renoncé à la langue de la monadologie. Cela indique avant tout que, dans la dimension transcendantale, la pluralité n'était pas le dernier mot. Dans la solitude existentielle, qui avait commencé avec la désertion de ses étudiants au profit de son successeur, et trouvé son effroyable intensification dans l'isolement forcé de l'université et du monde scientifique public, le discours sur l'intersubjectivité comme instance ultime du tout des monades avait perdu son sens. L'unique phénoménologue se tient par-dessus tout pour tous les autres : « Mais il faut à tout prix, pour les raisons philosophiques les plus profondes, et non pas seulement méthodiques, qui ne peuvent être détaillées davantage, qu'il soit rendu justice à l'unicité absolue de l'Ego et à sa position centrale pour toute constitution[2]. » Et même si l'intersubjectivité constituée à partir de cette dernière unicité est toujours appelée « transcendantale », elle ne l'est pourtant plus que dans un sens secondaire, sans le primat de la pluralité monadique. C'est à cette dernière que doit se rapporter l'autocritique de Husserl, lorsqu'il dit qu'il avait été faux

> de sauter aussitôt dans l'intersubjectivité transcendantale et de sauter par-dessus le moi-originel [...], car c'est moi qui accomplis l'epoché, et même s'ils sont là plusieurs à exercer l'epoché dans une communauté actuelle avec moi – pour moi, dans mon epoché, tous les autres hommes avec toute leur vie d'actions sont inclus dans le phénomène du monde, lequel, dans mon epoché est exclusivement le mien[1].

1. HUSSERL, *Méditations cartésiennes* V, § 56 ; *Husserliana* I, p. 157.
2. HUSSERL, *Krisis*, § 54 ; *Husserliana* VI, p. 190.

La découverte originelle de la phénoménologie, que l'évidence pure ne peut être conquise que pour le sujet unique, par lui-même et son monde de conscience, a de nouveau refoulé les affres du solipsisme, qui ont consisté sans doute dans le fait de se voir arrivé au but de la prétention la plus haute, mais de rester seul dans la cible, avec l'impossibilité de laisser d'autres y participer. Le trauma de l'intransmissibilité de la phénoménologie, en tant qu'expérience académique de l'échec d'une école, a pâli face à l'esquisse d'une fonction salvatrice pour laquelle le phénoménologue « se tient dans son unique solitude philosophique, qui est l'exigence méthodique fondamentale pour une philosophie vraiment radicale ». La découverte du sujet phénoménologique dans sa dimension transcendantale : de s'être devenu indifférent en tant qu'homme, n'est pas le triomphe, mais la surcharge que le phénoménologue solitaire épargne avec indulgence aux autres, auxquels il ne peut même plus la transmettre.

Quand bien même le principe dernier et absolu auquel la réflexion transcendantale est capable de parvenir est quelque chose de solitaire et d'unique, pour ainsi dire se fondant momentanément avec le moi dans l'absolue autocertitude, ce n'est pourtant en nul sens précis identique avec le moi de cette opération de pensée. Ce moi atteint dans l'*epoché* « ne s'appelle à vrai dire "Moi" que par équivocation, bien que ce soit une équivocation conforme à l'essence, puisque, lorsque je le nomme de façon réfléchie, je ne puis dire autrement que : c'est Moi qui le suis... » C'est une concession à toutes les craintes qui « accompagnent » le phénoménologue dans le difficile cheminement de sa pensée jusqu'à l'évidence ultime : il est déjà le dieu, et il ne l'est pas encore ; il est encore l'homme, et il ne l'est plus.

Le pôle-moi absolu a les caractéristiques du *cogito* cartésien « amélioré » par le concept d'intentionnalité. Ce qui

1. *Ibid.*, *Husserliana* VI, p. 187 s.

peut aussi se dire ainsi : l'une des solutions classiques pour un sujet absolu lui est *a limine* fermée, n'être rien d'autre que pensée se pensant elle-même. Si ce n'est pas là la détermination de sa perfection comme autarcie, alors c'est celle qui lui est antithétique : n'être subjectivité comme telle que d'objectivité, et ce comme existant en soi dans l'autarcie du monde pensée téléologiquement jusqu'à son terme. Ce qui, d'après le résultat de la phénoménologie, signifie : dans une réalité constituée intersubjectivement. L'absolu ne doit pas rester ce que le phénoménologue veut le moins être ; il ne doit pas être solipsiste. Mais il doit satisfaire à cette exigence sans perdre le gain en autocertitude de la réflexion transcendantale.

La voie par la perception étrangère vers l'intersubjectivité transcendantale, autrement dit sa théorie et sa présentation par le concept de monade, avait échoué – et ce précisément pour les « raisons philosophiques les plus profondes » dont parle Husserl dans la *Krisis*. À sa place était apparue de plus en plus l'incitation à une théorie déductive, dont je tente de compléter l'esquisse vague. En sens inverse, et avec l'instrument de l'intentionnalité, le retour à une conscience absolue rend possible la constitution de la sphère transcendantale intersubjective et, reposant sur celle-ci, un monde objectif. Le fait que, dans ce monde, il ne doive pas y avoir seulement des sujets quelconques, mais des sujets charnels de l'espèce *Homo sapiens sapiens*, cela n'est bien sûr pas réalisable avec l'instrument de l'intentionnalité ni par la voie de la déduction. Et pourtant c'est exactement ce que Husserl revendique explicitement dans la présentation de sa démarche :

Du point de vue méthodologique, c'est seulement à partir de l'ego et de la systématique de ses fonctions et prestations transcendantales que peuvent être exhibées l'intersubjectivité transcendantale et sa communisation transcendantale, dans laquelle « le monde pour tous » et pour chaque sujet en tant que monde pour tous se constitue à partir du système de fonctionnement des pôles égologiques. Et ce n'est que de cette façon également, dans une systématique de la progression conforme à l'essence, que l'on peut acquérir une compréhension ultime du fait que chaque ego transcendantal de l'intersubjectivité (en tant que co-constituant le monde de la façon que nous avons dite) doit être nécessairement constitué comme un homme dans le monde, le fait, donc, que chaque homme « porte en lui un ego transcendantal »... dans la mesure où il est l'auto-objectivation de l'ego transcendantal[1].

Aussitôt que l'on a renoncé à la présentation génétique de la perception étrangère par les membres médiateurs de chair propre et de chair étrangère, le pas déductif de la « charnellité » *[Verleiblichung]* d'une pluralité de sujets déjà déduite devient le point d'incandescence de la question concernant l'absence et la possibilité d'une anthropologie sur le sol de la phénoménologie.

Il est fascinant d'observer comment la phénoménologie descriptive sort de son désaveu, hérité du positivisme, de la métaphysique et ne peut pas s'empêcher de devenir de plus en plus spéculative. Ce faisant, le sommet de la spéculation reste nuageux : Husserl ne nous dit pas un mot sur ces « raisons philosophiques les plus profondes » à partir desquelles il s'élance encore une fois de l'intersubjectivité transcendantale d'un tout monadique vers la solitude absolue. C'est sa philosophie de l'histoire qui permet de comprendre ces raisons. Mais, plus importante encore que cette ultime ascension est la descente – encore plus nuageuse, parce que ce n'est plus la visée de la science qui justifie et régule le processus au cours duquel doivent être remplies les conditions de possibilité de l'objectivité, et donc aussi d'un « monde » objectif. L'office classique de la philosophie comme théorie de la connaissance a disparu en une seule proposition de la *Krisis*, qui, si elle ne supprime pas l'utilité de la phénoménologie pour l'idéal scientifique, la transforme cependant en une exigence de même rang que celle de ce « spectateur » qui ne se contente pas d'un zèle fonctionnel. « Il n'importe pas de garantir l'objectivité, mais de la comprendre[2]. » Il va de pair avec le concept de philosophie de l'histoire de cette dernière œuvre de vouloir avant tout comprendre ce qui a été réalisé sans avoir été compris – avec pour conséquence la dangerosité souterraine de tout ce qui est fait sans perception de son sens et de son droit.

1. HUSSERL, *Krisis*, § 54 ; *Husserliana* VI, p. 189 s. ; trad. fse p. 211-212.

2. *Ibid.*, *Husserliana* VI, p. 193.

L'idée du monde de la vie était le correctif de la prévalence naturelle de l'idéal scientifique ; elle reconduit la phénoménologie à l'exploration exhaustive de son concept de la conscience comme intentionnalité. Mais désormais, en l'appliquant à l'acmé transcendantale. L'intentionnalité de la conscience, même si elle était possiblement « accomplie » par un objet unique, reste inaccomplie dans son extatique dépassant l'objet et ouvrant des horizons, aussi longtemps qu'elle n'aurait pas atteint et épuisé le sens plein d'un monde. Certes, ce n'est pas là un principe de déduction pour un quelconque sujet contingent : pourquoi ne devrait-il pas rester inaccompli dans son extension *[Ausgespanntheit]* ? Il serait possible de penser une conscience sans idée du monde, avec une quantité finie d'objets. Ce qui en vient à faire question est : cela peut-il aussi valoir pour l'ego transcendantal, pour l'absolu comme conscience ? Mais si ce n'est pas le cas, comment peut-il se procurer ce qu'il ne peut se donner tout seul, pour autant que le résultat phénoménologique soit juste : que le sens d'un monde objectif ne se constitue nécessairement, par essence, que dans les relations de l'intersubjectivité ?

Tout cela n'est déroulé ici qu'au service de la question de savoir si peuvent être découverts, lors de cette reconstruction hypothétique, des pas intermédiaires grâce auxquels, les nuages se dégageant, le regard sur l'homme peut être libéré. La physiologie humaine ne pourrait-elle pas être l'équipement nécessaire dont la subjectivité transcendantale doit se doter pour pouvoir absolument satisfaire à sa fonction : associer au principe absolu de l'ego transcendantal solitaire un monde, le seul monde suffisant à son intentionnalité ? Si j'osais me permettre une liberté spéculative pour éclaircir cette conception, je renverrais à l'interprétation newtonienne controversée de l'espace et du temps comme *Sensorium divinum*, comme organe de l'ubiquité et de l'omniscience de Dieu. Ce modèle permettrait de risquer la transformation suivante : dans la forme du système qui n'a plus été réalisée par Husserl, l'intersubjectivité « charnellisée » *[verleiblichte]*, l'alliance d'expérience humaine, serait devenue le sensorium de l'instance transcendantale.

Ce qui incite à se laisser séduire par un tel « enthousiasme » est l'expression de la « charnellisation » d'une intersubjectivité pré-donnée. Sans charnellité, la pluralisation des sujets, sur

quelque plan que ce soit, serait sans fonction. Le mécanisme de l'expérience intersubjective ne se déroule qu'à travers un ensemble de chairs spécifiquement égales, qui apprennent les unes des autres ce qu'elles ne sont pas elles-mêmes. Car, sans chair, ces sujets ne pourraient rien savoir les uns des autres, et surtout, ne pourraient pas connaître leur comportement extérieur envers de « l'objectif », qui leur permet de mettre en œuvre la sphère phénoménale préalablement seulement propre, comme celle d'un « monde ». Mais cela ne peut devenir un monde « en soi », indépendant de l'existence de chacun de ces sujets, que par la défection de la finitude – des dieux ne penseraient pas que le monde subsiste « aussi sans eux ». C'est pourquoi l'ego mondain, l'être corporel mortel, pourrait être indispensable à l'ego extra-mondain, mais en présupposant que cette pensée serait essentielle pour une objectalité autonome.

On peut reconnaître au plus tard dans des textes de l'époque allant de juillet 1931 à février 1932 – dans le contexte de la deuxième élaboration des *Méditations cartésiennes*, et de la conception d'une œuvre majeure en procédant, qui est qualifiée d'« œuvre systématique » – que la tentative d'une théorie génétique de l'intersubjectivité par l'expérience étrangère était abandonnée. Retenons en tant que thèse la faiblesse de cette tentative poursuivie de longues années durant : aucune perception ne vaut, comparée à l'évidence de l'exclusivité de la conscience de soi, pour donner une certitude de l'existence d'autres consciences. Je sais ce que signifie ce « je pense », mais je n'apprendrai jamais ce que signifie un « il (elle, ça) pense » et comment on peut le mettre au jour ; cela ne contredit pas la formule de Wittgenstein que je peux savoir ce qu'autrui pense, non pas ce que je pense. Le fait que, malgré toute l'analogie extérieure de corps donnés, se joue encore une fois quelque chose comme *cogito*, de sorte que *mon* cogito devient *un* cogito, cela nécessite une garantie plus forte contre le soupçon des illusions, des fictions et des simulations que ne peut la proposer n'importe quelle perception. D'où les efforts très précoces de Husserl pour renforcer la conception de l'empathie par une description des processus qui peuvent permettre à un sujet d'avoir l'intuition du concept de l'« autre » sujet. En fait partie avant tout l'importante preuve descriptive que déjà le souvenir est tributaire d'une empathie dans le moi de l'expérience remémorée. C'est la seule immanence de l'autre, que

le moi « devient » à lui-même face à lui-même, c'est-à-dire le fondement intuitif requis pour la saisie de la signification : « un autre moi », sans perception d'une chair étrangère.

Même la pensée, jusque-là étrangère à Husserl, de l'histoire aura sans doute joué un rôle dans le renoncement à la théorie inductive de l'intersubjectivité. Si l'intentionnalité de la conscience outrepasse la finitude individuelle, si la raison est dédiée à un « travail sans fin » dans le temps, l'intersubjectivité doit être indépendante de la facticité de vécus sensoriels. Ce qui peut se dire également ainsi : le phénoménologue doit pouvoir prendre conscience de la nécessité de la participation individuelle à un tout diachronique. Le penchant épisodique de Husserl pour une monadologie modernisée s'approche de l'accomplissement de cette condition, bien que le système comporte des traits dogmatiques en ce sens que l'on ne saurait penser à une fondation sur le sol de la phénoménologie. Ce n'est rien d'autre que le choix d'une langue dans laquelle certaines difficultés précises de la première conception de l'expérience étrangère pouvaient être évitées.

C'est seulement dans la *Krisis* que s'annonce un concept déductif pour l'intersubjectivité transcendantale, qui ne réfute pas la monadologie, mais la rend superflue et permet d'éviter le trait dogmatique de sa langue. La pluralité de sujets est nécessaire comme condition pour l'accomplissement d'une conscience théorique visant du même coup à la certitude objective, et pour cette raison, elle est déductible de l'unicité absolue de l'*ego* comme origine de toute constitution. S'il m'est permis de recourir au sens historique caché de cette déduction, je crois qu'il se trouve dans la garantie de l'unité de sens du processus historique, dont le présupposé est que rien de ce qui a été une fois conquis ne peut être anéanti dans des circonstances contingentes.

Le vieux phénoménologue, frustré de ses possibilités d'efficience, voit l'histoire comme la gardienne de son legs, dans la mesure où c'est le réveil de son sens fondateur originel, l'accomplissement de son intentionnalité :

> Tout grand philosophe continue à agir, dans tous les moments historiques postérieurs, il in-flue. Mais tous n'apportent pas un motif qui donne son unité à une lignée historique et même, éventuellement, marque son terme à un certain sens du développement, un motif qui déploie son action comme un instinct et définisse une tâche, laquelle doit être remplie et qui, étant remplie, termine le moment historique du développement dont il s'agit[1].

Du point de vue ultime de Husserl, l'alliance « diachronique » orientée de l'intersubjectivité est devenue plus importante que les étayages « synchroniques » de l'accès théorique au monde par l'intersubjectivité. Ce qui était empiriquement si facilement destructible devait recevoir des garanties a priori après coup.

Dans le passage décisif, Husserl n'a autorisé que des conjectures sur la manière dont il aurait conféré à sa phénoménologie la dernière indifférence, qui devait se trouver entre l'infinité de la tâche de satisfaire à la prétention absolue, et la finitude du sujet non encore transcendantalement consolé et réduit à son pôle absolu. On pourrait parler d'un postulat de l'existence d'autres sujets : en ce que le phénoménologue se plie sans conditions à l'exigence de son idée, il prend conscience qu'il *n'a pas* à réaliser *seul* ce qu'il ne peut accomplir. Que l'on se souvienne par exemple comment était construit le postulat de l'immortalité de la raison pure pratique chez Kant : ce qui n'est pas possible dans les conditions du monde, dans le temps d'une vie, ne doit pas pour cela être absolument impossible, puisque la raison pratique, qui n'est pas limitée à des conditionnements finis, en exige la possibilité.

Qu'en résulte-t-il une fois que l'on a admis cette déduction d'une pluralité de sujets transcendantaux ? Tout d'abord, encore et toujours la prééminence du sujet qui réalise cette déduction. Car elle repose exclusivement sur le besoin absolu de l'unique et solitaire sujet en rapport avec lequel le phénoménologue – en quelque équivocation que ce soit – dit « je ». À un dieu ne peut être refusé ce qui fait son essence, ou bien, pour le dire en langage mythique, ce qui garantit son absence de souci. Garantie d'absence de souci doit avant tout vouloir dire ne pas pouvoir manquer ni perdre le monde, ne pas devoir être un *solus ipse* de la pure subjectivité de contenus pensés – c'est-à-dire de l'incapacité à distinguer entre être et paraître, donnée et fiction, monde et rêve, théorie et désir. En tant qu'eschatologues post-chrétiens, nous pouvons même construire

1. HUSSERL, *Krisis*, § 56 ; *Husserliana* VI, p. 194 ; trad. fse p. 216.

ce que serait le concept limite de l'absence de souci : ne pas connaître le naufrage ou la volatilisation du monde, et surtout pas la vanité de l'histoire de la raison. Au dicton de Hegel : « Sans monde, Dieu n'est pas Dieu » correspond aussi une rime dans la phénoménologie husserlienne tardive.

Quelles que puissent être la fondation et l'expression de son ultime affinement spéculatif, elle fait passer la certitude de l'existence d'autres sujets avant la perception de leurs chairs. C'est la concession de Husserl à l'a priorité, que lui avait opposée Scheler le premier, de l'autre dans la conscience avant son apparition. Celle-ci n'est bien entendu pas supplémentaire et accidentelle, mais la condition de l'efficacité fonctionnelle de l'alliance intersubjective présupposée dans la déduction, qui confère au sujet absolu son monde objectif. Par conséquent, la perception étrangère « n'a pas le droit » de se retrouver dans le vide et d'être déçue, quand bien même dans le cas isolé, la déception peut être pensée comme possible. Pour baliser cela, Husserl est contraint d'accorder au sujet intersubjectif une conscience intrasubjective d'insuffisance. C'est ainsi que la « charnellisation », en tant qu'échappatoire à cette insuffisance, se verra dotée d'une appartenance apriorique au pluralisme transcendantal, et que sera évité le cul-de-sac platonicien de l'accident charnel de l'âme. Il doit se trouver quelque chose en elle qui renvoie, « dans sa propre essence, à la pluralité[1] ». C'est le corrélat psychique de l'intersubjectivité transcendantale, qui n'est pas « expérimentable » comme telle, et nécessite donc d'être transposée en expérience étrangère. À partir de son essence propre, à partir de l'intuition qu'elle se donne à elle-même, l'âme déduit « qu'elle n'est qu'"une" âme et ne peut être que telle, qu'elle doit donc, dans cette essence même renvoyer à d'autres âmes, que cette âme est certes en-soi et pour-soi, mais qu'elle n'a pourtant de sens que dans une pluralité fondée en elle-même, qu'elle doit déployer à partir d'elle-même ».

Cette pluralité – dont la nécessité ne peut cependant être établie que pour la sphère transcendantale, et qui doit être présente à l'âme mondaine comme renvoi à d'autres – ne peut pas encore être suffisamment fondée par là qu'elle prélève le

1. HUSSERL, Note du 20 au 22 septembre 1931 ; *Husserliana* XV, p. 337-350 : « Constitution du temps intermonadique. Ressouvenir et empathie ».

concept pur d'un autre moi sur son propre souvenir d'elle-même comme autre, c'est-à-dire sur le moi remémoré. Le souvenir ne peut pas être lui-même un pur fait, mais, allant plus loin, il doit être fondé dans la nécessité de l'identité du moi, en dépit de son devenir autre à soi-même dans le temps. Bien entendu, la conquête décisive de la phénoménologie de la conscience intime du temps est l'élargissement de l'horizon du présent par la rétention et la protention, qui permet la maintenance d'évidences immédiates sans paliers discursifs. Mais seule la phénoménologie du souvenir, jugée moins importante par Husserl, prend en compte l'autre mystère de la conscience : comment l'intentionnalité peut-elle se maintenir par-delà le temps, bien que le moi ne soit pas capable de conserver la présence constante de lui-même ? Dans le souvenir, le moi, qui est ce qui « me regarde » le plus, devient expérimentable comme ce qui me devient déjà étranger et qui m'est pourtant encore propre, et du coup s'ouvre un mode d'accès particulier qui lie le propre et l'étranger. Husserl a noté cela en une formule imitant le mode d'expression de Heidegger : « Le mode originel de ce qui me concerne *[des Angehens]* est l'empathie. »

Le problème du souvenir est celui de l'histoire *in nuce* : comment l'intentionnalité peut-elle être maintenue par-delà les états discrets d'un sujet, de nombreux sujets, de nombreuses générations et d'époques ? Mais le souvenir fonde également une conscience aiguë de la contingence : à la nécessité transcendantale du « je pense, je suis » ne correspond aucune nécessité spatio-temporelle pour que je sois *cela que* je suis. C'est l'inversion du concept de contingence de la tradition métaphysique : le *cela* est fortuit, seul le *que* est nécessaire. Le temps rend possible l'expérience de la non-identité dans l'identité comme présupposé pour qu'une identité dans la non-identité puisse être préalablement comprise, et aussi comment il faut la définir avec l'intersubjectivité. Là-dessus repose le fait qu'il ait tout de même pu exister encore chez Husserl un authentique concept d'histoire, celui d'une histoire téléologique.

L'intersubjectivité transcendantale doit avoir sa temporalité propre : comme simultanéité, dans la mesure où le monde constitué à travers elle repose sur l'alliance entre des sujets synchrones, comme écoulement de temps, dans la mesure où son intentionnalité est tributaire de la reprise et de la succession

dans une histoire. Comme la phénoménologie avait depuis longtemps décrit la constitution de la conscience intime du temps, elle ne pouvait pas englober une telle constitution temporaire primaire. Il n'y avait pas de passage du temps interne à un temps global auquel chaque ego transcendantal doit participer, si, comme condition d'accomplissement de l'intentionnalité – sous un autre nom : de la raison –, il doit préalablement pouvoir exister un monde et une histoire. Posséder des formes du caractère reconnaissable des semblables les uns pour les autres dans *un* temps est alors partie intégrante de l'essence d'une subjectivité absolument : « Tous les autres qui existent et valent pour moi à partir de ma constitution se trouvent dans une temporalité transcendantale, ou bien, ce qui revient au même, tous ceux qui sont dotés de leur temporalité fluante coïncident avec moi dans la temporalité[1]. »

Husserl avait longtemps cherché la solution du problème de la généralité d'*un* temps intersubjectif sur le plan de la monadologie. Le fait que les monades soient contenues les unes dans les autres doit lui être apparu comme ultime et insurpassable supposition. À l'automne 1931 encore, il note pour lui-même, avec une inextricable complexité de singulier et de pluriel : « Cette intériorité de l'être les-uns-pour-les-autres, en tant qu'un être intentionnel les uns-dans-les-autres, est le fait "métaphysique" originel, c'est une intrication *[ineinander]* de l'absolu[2]. » Les sujets transcendantaux doivent former quelque chose comme un ensemble distribué dans l'« espace » et le « temps », parce que sinon leur égalité n'aurait pas de sens – c'est-à-dire, dans la totalité, une « intersubjectivité universelle absolue en tant que diversité ouverte sans fin de sujets transcendantaux séparés ».

De manière surprenante vient le constat que, dans la mesure où ces sujets constituent le monde, au sens d'une validité pour tous, c'est « en tant qu'hommes » qu'ils apparaissent dans l'objectivité spatio-temporelle. C'est *la* forme dans laquelle ils deviennent reconnaissables les uns aux autres, capables de

1. HUSSERL, Notes de la seconde moitié d'octobre 1931 ; *Husserliana* XV, p. 372 ; trad. fse de N. Depraz, HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité* II, Paris, PUF, 2001, p. 552.

2. HUSSERL, Démarche de la description systématique jusqu'à la doctrine des monades, après la réduction, octobre 1931 ; *Husserliana* XV, p. 366.

fonctionner. Rien ne trahit ce que l'hominisation distingue pour eux, rien ne trahit ce qui aurait pu avoir compensé le retard contingent de l'hominisation, dans ce recoin d'univers qu'est la Terre avec son évolution organique, en tant que manque « transcendantal » de l'absolu : l'homme nécessaire comme produit accidentel de la nature.

Seul est fondé ce à partir de quoi tout sujet mondain reçoit la capacité de percevoir l'autre, à savoir : de là qu'il sait déjà ce qu'il attend et n'a plus besoin que du « déclencheur » pour « adopter » factuellement ce qui était attendu. Le point de départ d'un questionnement anthropologique n'est pas tant manqué qu'outrepassé, avec une réponse négative reconnaissable.

La relation entre la diversité des sujets irréductibles et la diversité des hommes existants dans le monde est appelée « charnellisation » – *Verleiblichung*. Sans hésiter, Husserl a écrit ce terme comme celui de « mondanéisation ». Il ne se préoccupe pas de précédence historique. Le sujet transcendantal s'objective dans le monde par sa chair, il reflète par là qu'il peut être rencontré par d'autres, avant toute expérience étrangère, et en cela il est « Moi charnellisé ». Et une fois de plus est dissimulé, comme allant tout à fait de soi, pourquoi ce moi doit être humain. De mon savoir préalable du fait que, et comment, d'autres peuvent me rencontrer et me « concerner », je les considère « nécessairement comme charnellisés tout comme moi-même, comme hommes semblables à moi[1] ».

Cela reste juste : *si* je suis homme, l'expérience étrangère ne reste possible pour moi, comme l'expérience étrangère que les autres ont de moi, que si les autres sont aussi des hommes, dans ce sens tout à fait sobre de l'*eidos* identique. Mais cette justesse conditionnée n'inclut pas que la « charnellisation » du sujet absolu, sur laquelle je peux me refléter, et sur laquelle les autres sujets se reflètent peut-être aussi, devrait être celle d'une chair de cette espèce. Les sujets de dernière instance – c'est ainsi que l'on peut reconstruire l'argument husserlien – ont besoin de l'immersion dans un monde comme médium de leur fonction intersubjective. Dans le langage de la tradition, cela veut dire qu'ils apparaissent comme des « âmes » dans des chairs. Et Husserl aussi emploie le terme, pour souli-

1. HUSSERL, *Husserliana* XV, p. 373.

gner justement l'indifférence de l'ego par rapport à sa charnelité. Mais on ne peut pas s'approcher à ce point du platonisme sans anéantir à nouveau la déduction de la chair à partir de la fonction de l'intersubjectivité transcendantale. Cette déduction exige bien plutôt ce que Husserl veut éviter à tout prix : une sorte d'anthropologie apriorique qui exclurait l'ancien dualisme de l'esprit et du corps, et donc aussi l'indifférence de l'ego envers son individuation physique. Si la chair n'était que le séjour épisodique d'un principe du moi de provenance et de détermination plus élevées, n'en était que le sursis et la menace, alors il faudrait renoncer en ce qui la concerne à toute part de nécessité spéculative. Le langage de la monadologie était fait pour éviter ce dilemme. Mais il ne permettait pas de clarifier suffisamment comment l'intrication des sujets peut être dépendante, de manière contraignante, de l'organe charnel de l'expérience étrangère.

Et d'ailleurs, la proposition essentielle de la monadologie husserlienne avait laissé cette problématique dans l'incertain : « Mais nous avons de manière transcendantale la coexistence transcendantale de sujets-Moi transcendantaux, compris ici comme des "monades" concrètes avec leur vie transcendantale. » De cette « coexistence » indéterminée, il saute immédiatement aux « âmes » réelles dans le monde et par le monde, dont chacune correspond, en tant que « moment abstrait non autonome d'un homme », à un moi transcendantal, ou peut-être mieux : lui est coordonné ou subordonné.

La correspondance n'en est pas encore la conscience. Il y a du coup un trait gnostique dans cette spéculation systématique. Car en tant qu'« âmes », les sujets mondains sont comme dormants eu égard à leur appartenance à cette « coexistence » transcendantale. Ils ne deviennent éveillés et ne s'éveillent que par l'appel du phénoménologue, qui n'est plus comme aux premiers temps : « Vers les choses ! » mais : « Loin du monde ! » Par conséquent : accentuation de la réduction pour la confier à la méditation, à la découverte de l'autocertitude comme instance ultime, et pour tout type de justification intuitive pleinement valide. Il amène les sujets à la conscience de leur fonction dans l'histoire et par l'histoire, qui est quelque chose comme un contexte de travail intersubjectif diachronique. Et ce qui en vient à se constituer à travers lui n'est pas moins que le « sens de l'histoire elle-même comme sens de l'historicité du Moi individuel au sein de l'intersubjectivité, qui n'est pas encore éveillée et n'est éveillée que chez des individus, et sens de l'historicité de l'intersubjectivité absolument[1] ».

Ce sens de l'histoire n'est pas centré sur l'homme, mais il ne peut être accompli que *par* l'homme. Il faut comparer cela avec la toute première déduction husserlienne d'un concept téléologique de l'histoire, dans la monadologie telle qu'il l'a activée vers 1920. Une annotation de St. Märgen, du 1er octobre 1921, s'achève par ces phrases : « Le monde ne peut être que s'il se développe constitutivement, si la subjectivité absolue se développe, si elle développe le monde pour elle-même, de sorte qu'elle se développe jusqu'à la conscience de soi sous forme humaine, puis continue à se développer plus avant jusqu'à la conscience de soi scientifique[2]... » L'histoire de la subjectivité absolue ne conduit à la conscience de soi humaine que pour qu'elle devienne conscience de soi scientifique. Le sujet mondain est le substrat du sujet théorique. De plus, la visée scientifique est ambitionnée directement et pour ainsi dire par la voie la plus courte ; la capacité de l'homme de devenir utile à ce but n'est qu'effleurée par la remarque superficielle qu'il apprendrait « des choses plus qu'une méduse ». Ce plus, que l'homme apporte comme organe à son utilité, doit se lire avec cette restriction que, aucune espèce ne pourrait dire d'elle-même que « dans son système expérimental elle aurait l'expérience optimale, dans laquelle toutes les qualités de la chose se présentent ».

Cependant, la formule que « la raison aussi doit avoir son organe » ne doit pas être restreinte à la capacité de réalisation d'organes de perception ; ce qui est décisif pour la capacité organique de l'homme est sa constitution synchronique et diachronique d'intersubjectivité, sa réalisation historique avant tout. En cela seul consiste son adéquation à une « tâche infinie ». Ce n'est que de la sorte que l'on peut extorquer à Husserl l'affirmation, sinon infondée, que l'apparition de l'homme dans le monde serait indispensable :

> Un monde ne peut être que s'il y a des hommes en lui, un monde n'est pensable que comme spatio-temporellement infini, et il n'est

1. HUSSERL, « Téléologie » (1931) ; *Husserliana* XV, p. 379.
2. HUSSERL, *Husserliana* XIV, p. 135 s.

pensable que comme un monde se développant, et comme un règne animal d'organismes se développant, etc., jusqu'en haut, à l'homme, de même qu'en l'homme l'expérience du monde n'est possible que dans un développement venu depuis l'enfance, et ensuite bien sûr connaissance du monde dans le développement de la science sur le fond de l'expérience. La subjectivité est absolue, mais elle a en elle son développement absolu...

Le dernier mot sur ce point est que « le flux de l'évolution doit conduire à l'homme et à la science (à la culture) ». Il s'agit toujours du texte de St. Märgen, daté du 1er octobre 1921. Mais déjà la formule est occultante, parce qu'elle ne dit pas avec acuité que le développement ne conduit à la science *que* par l'homme, et que ce n'est que par lui qu'elle prend son sens.

Ce qui n'était pas encore compris est la relation entre l'histoire et la réduction transcendantale. Elle n'apparaîtra que dans la *Krisis*. Il y a histoire parce que le présent ne peut pas être tout. Elle est un tout, comme « unité cachée d'intériorité intentionnelle[1] ». L'homme, en tant qu'être « capable de temps », satisfait à la revendication de cette fonction. C'est donc là que se trouverait l'entrée pour l'anthropologue ? Une fois de plus, non ! Car c'est l'une des conquêtes de la phénoménologie que d'avoir démontré la structure temporelle comme étant un trait essentiel de toute conscience. L'humain n'est alors qu'un cas parmi d'autres de cet état de fait. Manifestement, une anthropologie ne peut précisément pas émerger parce que, pour la raison, sous la figure de la mondanéisation de la subjectivité transcendantale, il n'est recherché qu'un organe, au lieu que soit recherchée pour l'« organe » une organisation spécifique de réalisation, qui ne satisferait pas seulement à sa fonction théorique, mais avant tout à son accomplissement dans la réflexion. Cependant : la réflexion est-elle l'accomplissement de la théorie ? N'est-elle pas un rudiment d'une situation de départ contingente de l'autolocalisation dans le champ de l'optique passive ?

À la résolution de la relation, reconnaissable pour la première fois en 1921, entre monadologie et concept de l'histoire, a sans aucun doute contribué, une décennie plus tard, l'insistance sur un moment volontariste dans la conception de l'histoire. La

1. HUSSERL, *Krisis*, § 15 ; *Husserliana* VI, p. 74.

subjectivité transcendantale est certes l'essence hypostasiée de la conscience comme intentionnalité, comme intuition s'accomplissant dans le sens de toutes les sollicitations. Mais dans la mesure où cet accomplissement est tributaire de la temporalité, et devient histoire, il n'est rien d'autre, dans sa pureté, que la « volonté “métaphysique” d'être », qui ne devient justement « volonté éveillée par degrés d'éveil » que dans l'histoire. Il se peut que ce ne soient là que des noms différents, même si le « sens de vérité » latent dans toute conscience ne devient actif dans l'histoire qu'en tant que « volonté universelle transcendantale cachée ». Ce volontarisme, reconnaissable à l'automne 1931, n'est guère compatible avec la métaphorique de la monade, qui est plutôt d'orientation organique génétique. Mais il est encore à l'arrière-plan de la *Krisis*, et il en refoule le langage de la monade.

Husserl voit, bien entendu, la consistance de ce qu'il nomme l'histoire de l'humanité européenne comme accomplissement de sens d'une fondation originelle, mais il ne voit pas, ou pas seulement, cette fondation originelle elle-même comme « jaillissant, de la nature de la conscience ». Le tournant vers l'attitude théorique aux premiers temps des Grecs est un fait, tout le reste, jusqu'à l'énigmatique ratage des réalisations fondatrices attendues au début de la science des Temps modernes, est dans l'ordre des choses – Husserl ne se préoccupe pas de dérangements de la finalité historique, comme le Moyen Âge, qui semblait encore gênant aux Lumières. C'est tout simplement qu'il avait déplacé le moment de l'obscurité demandant à être éclaircie au lieu même où le néokantisme verra encore le renouveau légitime de l'idée de la science à partir de l'esprit du platonisme.

Il est à supposer que Husserl devait voir le commencement de cette histoire de manière volontariste, aussitôt que le dérangement de son harmonie lui était apparu comme coupable, et donc comme excusable. Il fallait que la conceptualité soit homogène pour les deux points historiques, celui du début et celui du manquement. La moralisation de la phénoménologie dans la défense de l'humanité européenne tient donc à ce volontarisme, qui semble se trouver prêt vers la fin de 1931 :

Dans le Moi vrai et dans une communauté vraie, dans une Humanité vraie, la volonté est volonté au sens « authentique », détermina-

tion pour le but absolu entièrement reconnu dans sa forme logifiée. Le but dans son éternité, dans son infinité reconnues. La détermination, la volonté volonté d'infini, d'éternité. En cela, toute volonté finie est une fois pour toutes abandonnée ou supprimée dans sa simple fonctionnalité, au bénéfice de l'infinité[1].

Cela ne sonne pas bien. C'est de la boursouflure, et cela n'a plus rien qui relève de la fondation phénoménologique des concepts. Mais il est reconnaissable qu'il s'agit d'une confrontation avec le problème du sujet de l'histoire, puisque ayant à voir avec l'antinomie entre perte de signification et responsabilité du sujet individuel. On peut le dire ainsi : Husserl a cherché une délégation du rôle du sujet. Il est vrai que, chez lui, s'accomplit en l'homme et par l'homme l'« éveil de la subjectivité universelle transcendantale », mais cela veut dire seulement que sa finalité, comme « forme de toutes les formes », est mise en mouvement – quant à devenir action au sens strict, elle ne le pourra que grâce à la conception du phénoménologue : « Le monde consiste en éternelle création à partir du rien, parce qu'il n'a son être vrai que dans le progrès de ses degrés d'être, qui sont des étapes de la relativité… Lorsque je reconnais cela en tant que phénoménologue, je me sais dans le développement universel, et celui-ci est un fait. »

Le goût tardif de Husserl pour les termes « fait » et « facticité » a ravi les interprètes qui se retournaient vers lui à partir de Heidegger. Mais la tentative de lire dans l'histoire une finalité interne, ou de la reconquérir, est très éloignée de toute proximité objective avec l'historicité et la facticité. L'histoire est un fait conformément à son sens de fondation originelle et de son manquement ; elle ne l'est pas dans la justesse de son déroulement. La volonté est fondation, pas justification. La facticité est tout sauf un concept susceptible de venir en aide à la possibilité d'une anthropologie. Car à travers le fait fondé dans la volonté est justement évité de dériver l'« humanité européenne » de la nature de l'homme, et de voir son histoire comme en étant l'épiphénomène. L'attitude qui vise à la justification dans la théorie est une décision intra-culturelle préalable, quand bien même chacun de ses pas ne fait que « développer » le préalable de

1. HUSSERL, « Téléologie, sur la base de notes du 5 novembre 1931 » ; *Husserliana* XV, p. 378-386.

la volonté commençante – formation de la réflexion et découverte de la certitude de soi, jusqu'à celle de la subjectivité transcendantale. Si c'était la nature de l'homme qui se réalise dans son histoire, alors ce devrait être un phénomène global ; étant donné que Husserl le voit comme spécificité de l'« humanité européenne », il doit se trouver là une sorte de délégation d'un rôle mondial à une partie du monde. Je n'aurais assurément pas osé prendre le terme de « fait » de telle sorte que les premières propositions venues de la résolution théorique à Milet en Ionie, ou dans l'Élée dorien auraient été des contingences de biographies privées. C'est seulement au phénoménologue que se dévoile comme absolue la volonté de cette décision historique originelle pour l'attitude théorique : « La volonté universelle absolue, qui vit dans tous les sujets transcendantaux, et qui rend possible l'être concret individuel de la subjectivité universelle transcendantale, est la volonté divine. Mais elle présuppose l'ensemble de l'intersubjectivité… » Cette présupposition est explicitée : elle désigne « la couche structurelle sans laquelle cette volonté ne peut pas être concrète ».

Après que le phénoménologue a en outre conféré l'attribut « divine » à la volonté, la question de la manière dont la crypto-théologie de la spéculation transcendantale l'a affecté lui-même semble n'être plus que rhétorique : « Peut-on dire, dans ces conditions, que cette téléologie, avec sa facticité originelle, a sa raison en Dieu ? » Ce n'est pas tant l'évitement de la réponse à cette question qui est éclairant, mais la manière de dévier de l'attente qu'elle a suscitée. Nous tombons sur une rhétorique des « faits originels » qui conduit très loin de toute ambition descriptive.

Il va sans dire que le sillon logique de cette déviation mérite l'attention. Il conduit, du mot clef « Dieu », en passant par les faits et les nécessités originelles, jusqu'au « Je pense ». Car pour ces mots clefs échangeables comme dernières instances vaut également qu'ils sont outrepassés transcendantalement : « Mais je les pense, je questionne en retour, et je les trouve finalement en venant du monde, que "j'ai" déjà. Je pense, je pratique la réduction, moi, qui suis moi et pour moi dans cette capacité d'horizon. Je suis le fait originel dans ce processus… »

Ce n'est en aucune façon une parodie de la thèse de Feuerbach, que la théologie serait la préparation à l'anthropologie

par d'autres moyens. Le moi comme fait originel n'est pas une traduction anthropologique du fait théologique originel, même s'il est tout aussi dépourvu de qualités que ce dernier. La facticité a ceci de commun avec la philosophie du langage héraclitéen qu'en relation à elle on ne peut toujours dire que là, là là. Ce n'est le début d'aucune anthropologie, mais ce n'en est pas non plus la fin. Pas même lorsque devrait être lié à ce « là » cette arrière-pensée non dite qu'il s'agirait de la possibilité spatio-temporelle de rencontrer l'être-*là* grâce à sa chair. Cette possibilité ne devient un thème anthropologique qu'à travers le fait que la chair érigée présentifie, par chaque trait de comportement, sa visibilité risquée. La réflexion serait alors le reste sublimé et réduit de la présence à soi aiguë, en tant que contrôle de l'optique passive servant à la conservation.

Lorsque, en 1912, dans les *Idées*, le tournant transcendantal de la phénoménologie devint public, il passait pour une solution de théorie de la connaissance. Mais à l'instar de tous les idéalismes ayant débuté par la théorie de la connaissance, celui-ci aussi a dû, une fois trouvée l'autocertitude absolue, répondre à toutes les grandes questions classiques de la philosophie. Finir par retransformer l'histoire en raison. Ce faisant, il n'y avait pas moyen de se débarrasser du fait élémentaire que recèle le noyau de l'autocertitude : la nécessité de l'existence liée au « je pense » momentané ne supprime pas la contingence de ce je. Malgré son évidence absolue, l'autocertitude reste conditionnée : le moi ne peut certes pas penser ne pas être pensant ; mais il peut penser sa non-existence, tout comme celle du monde, bien qu'il n'ait aucune conscience de son commencement ou de sa fin. C'est certes là une objection, mais ce n'est pas un gain de connaissance. De la facticité ne découle rien. L'aveu de Husserl n'est certes pas compréhensible sans un regard en biais sur Heidegger : l'« Eidos Moi transcendantal » serait « impensable sans Moi transcendantal comme factuel ». Qu'est-ce que cela peut vouloir dire ?

Bel et bien l'inversion inadmissible de la proposition spéculative que le manquement de la finalité transcendantale serait inépuisable *[unausdenkbar]*, et donc impensable *[undenkbar]*. Alors l'ego extra-mondain ne peut pas être sans son correspondant mondain, sans délégation intramondaine de sa capacité fonctionnelle intersubjective. De même par exemple que le concept de la position transcendantale serait insensé sans celui

d'un quelque chose factuellement posé, ou bien du sujet sans celui de l'objet. Mais aucun moi factuel ne peut se réclamer de ce qu'il serait lui-même comme tel le nécessaire ; tout autre pourrait l'être, et celui-ci n'avait pas besoin de l'être. Sur cette contingence repose le fait qu'au besoin inconditionné de monde de la part du sujet ne correspond pas le besoin déterminé de sujet de la part du monde, car c'est en cela que consiste son autonomie : le monde reste si je pars ; il serait, si je n'étais pas. Voilà sa réalité. Il présuppose une conscience finie – un dieu pour lui-même serait incapable de penser (cette réalité). La subjectivité transcendantale n'est découverte que dans l'ascension de la réflexion de la subjectivité mondaine ; sa redescente vers la subjectivité mondaine présuppose ce qui sonne comme un paradoxe : la nécessité de la contingence. Et c'est vrai aussi pour l'histoire : en tant qu'européenne, elle peut bien être l'exposant de cette finalité ultime, mais toute autre aurait sans doute pu l'être aussi et celle-là pas du tout. Une fois qu'elle l'est devenue, les conséquences en découlent, et elles prennent la chose très au sérieux : le fait, bien que l'étant, ne doit pas manquer ce qui lui est « essentiel », sa téléologie, sa tâche universelle de réaliser le « monde » du sujet transcendantal.

Dans les textes des années 1930, le terme « fait » est devenu dans une proportion surprenante le rival de la désignation originelle de l'objet phénoménologique comme « Eidos ». Surtout, la relation entre Eidos et fait s'est largement éloignée de la thèse initiale que, à partir de faits ne pourraient toujours que découler des faits, et que pour cette raison, ceux-là n'auraient rien à faire dans l'environnement de ce que saisit la réduction phénoménologique. Qu'elle saisit par là qu'elle met le fait Monde entre parenthèses, au profit de données pures de la conscience. Mais après que l'existence du monde fut devenue un contenu de la phénoménologie transcendantale, non seulement eu égard à son sens, mais aussi à sa nécessité, il a fallu compter aussi avec l'échange des termes de fait et d'Eidos : dans une considération transcendantale, l'Eidos était l'existence du monde comme condition de possibilité de l'autoréalisation du sujet transcendantal, le *fait* était devenu la réalisation spatio-temporelle de la finalité universelle dans cette histoire et dans cet investissement du sujet : « S'il y a préalablement une téléologie, cela réside donc dans le fait. Une ontologie

complète est téléologie, mais elle présuppose le fait. Je suis apodictique et apodictique dans la croyance au monde. Pour moi, la mondanéité, la téléologie se dévoilent dans le fait, elles sont transcendantales. » Husserl n'a pas travaillé avec les vieilles expressions d'école *ratio essendi* et *ratio cognoscendi*, sans quoi il aurait pu rendre plus clair le radical changement d'aspect qui devait intervenir, aussitôt que la phénoménologie possédait – encore sans se l'avouer à elle-même – un principe déductif. Du même coup, ce qui avait été au début la quintessence de ses objets, l'« essence », devint un dérivé, la conscience, en tant qu'unique champ de structures nécessaires, devint un fait originel, par la grâce duquel vit l'explication universelle de l'intentionnalité comme téléologie.

La fonction d'organe de la subjectivité finie par rapport à la transcendantale est très étroitement liée à son trait de caractère que j'ai appelé « gnostique ». Cela avait été dit à propos du besoin d'être réveillé à son retrait transcendantal du sujet « âme » mondain, lequel ne lui est pas seulement voilé quotidiennement mais de façon épochale, et qui a besoin de l'appel phénoménologique. Cette relation n'est cependant pas seulement une relation de l'oubli endormi, mais une relation de voilement dissimulé. Cela relève du genre « ruse de la raison », si à la conscience humaine, dans son rapport au monde et dans son temps du monde, reste caché si longtemps qu'elle n'est pas seulement elle-même, et qu'elle n'existe pas seulement pour elle-même, mais qu'elle est intégrée à une finalité dont elle ne peut être, dans sa finitude, elle-même le but.

Le phénoménologue semble supporter cela facilement. Il n'est reconnaissable nulle part que Husserl aurait évalué comme critique le caractère insupportable du domaine d'entrée dans la phénoménologie. Il n'y a donc qu'une seule explication du retard historique de la conception phénoménologique, non pas de la difficulté de son affirmation, lorsqu'il est question de « l'annonce cachée » comme mode d'être historique de la subjectivité transcendantale : « Dans chaque monade, l'auto-objectivation humaine individuelle est un autovoilement transcendantal[1]. » C'est là un vieux concept : le fonctionnaire qui ne fonctionne que par là qu'il ne reconnaît pas sa fonctionnalisation.

1. HUSSERL, « Le mode d'être historique de l'intersubjectivité transcendantale », 9-12 novembre 1931 ; *Husserliana* XV, p. 387-403.

Mais en quoi peut consister l'avantage du voilement des relations, si à la fin la phénoménologie, comme dévoilement de ces relations, doit être justement le correctif historique venant résoudre la crise ? « La finitude du *Dasein* humain comme voilement de la transcendantalité » ne peut pas déboucher sur une nouvelle « Éducation du genre humain ». Pas non plus sur ceci que le « dévoilement » précoce de l'infinité de la tâche aurait dû engendrer du découragement, empêcher l'entrée dans l'attitude théorique ? À l'encontre de cela ne parle pas seulement le fait historique que le soupçon de l'infinité de la tâche théorique existait depuis Pascal, mais aussi la prétention, moralement très confiante, du phénoménologue que c'était justement cette exigence qui devait motiver les ressources des forces pour son champ de travail, dans un désintéressement jamais connu auparavant.

Qu'est-ce que ce voilement, en quoi consiste-t-il ? Pourrait-on découvrir là l'aspect anthropologique de la phénoménologie ? Tout d'abord : rien ne vient attester que le discours du voilement soit un platonisme. Alors le voilé serait chacune de ces « âmes » en tant que « données réelles animées de chairs qui ont une existence extérieure dans l'espace[1] ». La transcendantalité n'est pas enrobée par la mondanéité comme l'est l'âme par le corps. Cela résulte déjà de là que « l'annonce voilée » n'est jamais entièrement réductible au noyau de ce qui est voilé. Dans l'histoire, et en tant qu'histoire, cette réduction est un constant comparatif, qui n'admet aucun caractère définitif. Voilement et dévoilement participent de la structure d'horizon qui est celle du monde, et qui conserve son caractère d'horizon « pour toute vie d'ouverture de l'horizon *in infinitum* », c'est-à-dire qu'il reste « constamment voilé y compris dans la progression du dévoilement ».

Ce n'est pas par hasard si la formule d'« Ego mondain » est plus importante et plus productive pour Husserl que celle d'« Ego charnel », à consonance plutôt anthropologique. Car c'est aussi le caractère d'horizon du monde qui livre la procédure pour la saisie de soi du sujet, par immersion dans le monde et en donnant à la chair son caractère fini : « Et même tout ce qui est bien connu est voilé, y compris le propre être homme, la charnellité propre et l'être Moi propre ; le tout est

1. HUSSERL, *Husserliana* XV, p. 377.

sans cesse dans la finitude, dans la relativité de la patence et de la latence, envers tout et chacun. C'est là la structure du *Dasein* en tant qu'homme… » Mais si la subjectivité transcendantale reste voilée dans l'humanité, c'est qu'il s'agit d'une autre limitation que de celle de l'horizon : pas celle d'un donné préalable encore à venir, vers lequel pourtant tout horizon, en même temps qu'il se retire, renvoie. Pour cela, Husserl choisit une expression plus forte et d'un sens encore plus étroitement « gnostique », celle de l'« aveuglement ». Elle est la pure et simple inconscience du fait que quelque chose serait resté hors d'accès ou soustrait au sujet se rapportant à son monde et s'épanouissant dans la croyance au monde : « La mondanéité est pour ainsi dire une sorte d'aveuglement transcendantal, qui lui rend [au sujet] nécessairement le transcendant inaccessible avant la réduction phénoménologique, en tant qu'il est lié au donné préalable, mais qui lui en interdit aussi toute conscience possible. » Qui exerce cet aveuglement ? À quelle protection d'un « intérêt » supérieur ou inférieur sert-il ?

Face à un tel aveuglement, à quoi contreviennent l'éveil et le dévoilement ? La métaphore de l'éveil émerge à nouveau sous la figure du moi « transcendantal éveillé », lequel, par le fil directeur de la mondanéité, « dévoile systématiquement l'être propre transcendantal et l'être de la subjectivité universelle transcendantale qui s'y annonce ». C'est la *dernière* justification de la *première* réduction phénoménologique en tant que suppression de la position du monde, bien que son procédé semblait entièrement lié au dégagement de l'unique objet alors considérable : les états de fait d'essence. Elle avait prétendument été la saisie la plus facile, dirigée vers *le* préjugé, pour ainsi dire au fondement de tous les préjugés : présupposer la pure et simple croyance au monde comme indépendance de l'existence du monde de ma conscience, *donc* de toute conscience. Et maintenant, cet élément relationnel de la première réduction phénoménologique s'avère être non seulement le désarroi opaque de l'accès à la thématique transcendantale de la phénoménologie, mais très exactement son éventail d'aveuglement fonctionnellement conditionné.

Et ce pour de bonnes et excellentes raisons. Le sujet mondain ne peut être fonctionnaire de la subjectivité transcendantale que grâce au caractère non suspensif de sa croyance au monde. Procurer au sujet absolu ce qu'il accomplit consiste précisément en la constitution d'un monde qui n'est pas lui-même, et qui ne peut pas être pensé seulement par lui, parce que son « essence » serait alors pure fiction. La résistance de la croyance au monde contre l'opération théorique réflexive qui la supprime repose sur le fait qu'elle doit posséder quelque chose comme une nécessité supérieure, une fonction inaliénable dans un système transcendantal métaphysique. Il ne se pourrait pas que les deux soient pertinents : d'un côté la déduction transcendantale de l'intersubjectivité mondaine humaine, et de l'autre, la facilité de la réduction de la croyance au monde. La réduction doit être « difficile », doit percer l'aveuglement, parce que la « chose essentielle » n'est pas le résidu ouvert par elle, mais ce qui est réduit. Le fait *est* l'essence.

Après coup, il devient clair que, en méconnaissant ce qui avait été réalisé, la réduction eidétique des débuts de la phénoménologie n'avait pas ouvert l'accès à sa conséquence et à son surpassement transcendantaux, mais l'avait obstrué. Simultanément, l'obstruction elle-même a trouvé son explication dans le tout dernier système de la phénoménologie de Husserl. Le sujet théorique du phénoménologue est pour ainsi dire la victime du service rendu une vie durant à l'autonomisation du monde, en tant que sa désolidarisation de la conscience des réalisations de la conscience. Par-delà tous ses détournements du cartésianisme, Husserl a maintenu le thème cartésien consistant à demander comment un concept de ce que la conscience n'est ni elle-même ni n'est capable de réaliser peut arriver jusqu'au sujet. Dans le cas historique : comment l'infinité peut-elle se présenter dans la finitude du *cogito* mondain.

Cela s'applique au monde pas seulement dans la mesure où on peut le questionner sur sa finitude ou son infinitude ; mais cela vaut déjà pour lui dans la mesure où il est une quintessence d'objets qui ne peut jamais devenir elle-même objet, et dont le fait de dire qu'il s'agit d'une simple idée – une « idée transcendantale » et donc une idée qui procède de la raison elle-même déjà chez Kant – n'éclaire en tout cas pas son origine. Comment le phénoménologue en vient-il au concept de sa tâche comme d'une tâche infinie ? Comment le moi fini supporte-t-il de ne pouvoir jamais devenir en aucun cas le bénéficiaire de la solution progressive de sa tâche ? Ce n'est pas le fait que ce soient toujours d'autres qui doivent s'atteler à la maîtrise de la tâche qui crée la conscience de l'infinité

de celle-ci, mais la conscience de la contingence de tout sujet mondain quant à son caractère déplaçable et remplaçable par d'autres sujets, et à la place d'autres sujets, au sein de l'indifférence spatio-temporelle. Ainsi naît l'évidence réflexive qu'il ne saurait exister d'expérience excellente et conclusive absolument. Pour le formuler autrement : l'ancien état de fait, resté non éclairci depuis les *Recherches logiques*, que nous pouvons former et comprendre des significations occasionnelles, n'est que la preuve secondaire de cette conscience de la contingence – que tout ici et maintenant, tout moi et non-moi mondain considère comme des faits dont la reconduite à l'« essence » est justement d'être fondée nécessairement, de manière transcendantale suffisante, par l'« existence ».

La conscience de soi du sujet mondain se trouve en contradiction avec le résultat de sa réflexion : qu'il serait absolument certain de lui-même dans son existence comme dans l'immédiateté de ses contenus. Cette antinomie ne se résout que si la conscience finie est l'adversaire nécessaire de soi-même en tant que de la conscience absolue, que l'une ne peut pas être sans l'autre dans sa contingence intersubjective. La subjectivité transcendantale est saisissable comme idée de la subjectivité finie, au sein de laquelle elle se conçoit comme cette structure de réalisation que doit avoir le moi transcendantal « éveillé », afin d'être à la hauteur de la tâche infinie qu'il a découverte :

> Mais le dévoilement d'un autre type, que le phénoménologue accomplit pour soi et pour tous les hommes dans une interprétation universelle absolue, le dévoilement de l'être absolu, transcendantal, montre que la vie de tout Moi transcendantal est aussi une vie d'être fini s'introduisant dans l'infinité, qui se reflète pour ainsi dire dans le voilement de la finitude humaine…

Husserl poursuit cette proposition en entreprenant l'une des rares mises en parallèle entre le phénoménologue et le moi transcendantal, qu'il n'est pas constamment mais qu'il peut devenir, en s'y hissant ou en s'imposant par la voie des réductions, des variations et des méditations, selon le cas : « et, comme peut le dire le Moi transcendantal interprétant qui dévoile (le phénoménologue), se manifeste dans le voilement. »

Ce n'est pas une affaire de ce que le phénoménologue enseigne, mais une différence qu'il établit en lui-même,

à laquelle il se laisse aller, et qu'il est finalement lui-même devenu. En elle se montre que l'accomplissement de la première réduction phénoménologique n'est rien d'autre que la confirmation résultant finalement de la nécessité de ce qui avait été là réduit par hasard. C'est devenu un incontournable transcendantal, si le sujet absolu devait ne pas se révéler capable de s'accommoder de son inutilité tout aussi absolue, ce que des sujets absolus n'ont justement pas pour caractéristique de faire. L'excitant est l'hégélianisme secret de l'état terminal de la phénoménologie : non pas d'avoir le monde comme quintessence des nécessités de la subjectivité transcendantale, qui seule en ferait un monde, l'amenant à lui-même dans sa pleine autonomie de sens, mais de ne pouvoir tendre vers cela qu'à travers l'homme, lequel, en tant que subjectivité mondaine contingente, apporte justement ce moment en plus que son monde est posé en *doxa* originelle par lui comme subsistant « aussi sans lui » – justement : en tant que ce fait moi, pas seulement « à travers lui ».

Il apparaît rétrospectivement à quel point l'ensemble de la phénoménologie avait déjà réalisé l'analyse des actes de conscience par anticipation de cette dernière clarification spéculative de ses fonctions. La question posée dans la *Krisis* : « Comment ai-je, comment nous tous avons-nous constamment conscience du monde[1] ? » n'est plus dirigée vers la surprenante intégration de l'horizon extérieur des choses, dont la description ne peut que dresser le constat, mais qu'elle ne peut clarifier constitutivement. Elle vise le caractère transcendantal indispensable d'une réalisation qui était justement demeurée un fait, parce qu'elle n'avait été vue que dans l'horizon de la conscience mondaine, pour laquelle elle n'est justement pas indispensable. Car celle-ci peut parfaitement se penser dans la pure et simple limitation à la réalité de son expérience objectale, avec les protentions des renvois d'horizon interne et externe. La foi dans le monde n'attend pas de naître de l'intersubjectivité comme fonctionnant, réalisée. Elle est anticipée dans la conscience contingente du sujet fini, spatio-temporellement localisé, comme étant toujours l'un de son espèce : « il

1. HUSSERL, *Krisis*, § 71 ; *Husserliana* VI, p. 255 s. ; trad. fse de Gérard Granel, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, p. 282.

est impensable, et non par exemple un simple fait, que je sois homme dans un monde, sans que je sois *un* homme[1]. » Peu importe ce qu'il en est, mais est-ce que cela inclut aussi le fait que ce doive justement être un *homme* qui dit cela en tant que phénoménologue ? Cette question doit être reposée sans cesse, parce qu'elle croise l'étrange contrainte langagière qui – sous la pression de l'intérêt anthropologique de l'époque – avait si fréquemment introduit, dans la dernière phénoménologie, la tournure : « *L*'homme ».

Husserl a échafaudé sa théorie de la conscience selon deux conceptions métaphoriques dominantes, celle du flux et celle du pôle. Celle du flux accentue le versant réceptif affectif, celle du pôle le versant de la structure réalisatrice et réalisée de l'identité, de la relation de diversités toujours fluctuantes à une unité ultime. La métaphorique explique l'unique détermination qui est maintenue depuis le tout début, celle de l'intentionnalité. Elle affirme qu'il n'existe pas d'éléments de conscience, de ressentis, de données, d'idée et d'apparitions isolés, mais qu'ils forment bien plutôt un contexte structuré permanent, même s'il est objectal. La consistance du flux « rend possible » l'unité du pôle. Cependant, elle n'est pas une unité substantielle,

> mais rien d'autre qu'une idée de la raison, la chose n'est rien d'autre qu'un idéal face aux apparitions réelles isolées et aux suites d'apparitions, et tout de même pas un rien, c'est une idée de la raison, d'une évidente justification, et ce qui en énonce le droit est que, ce qui apparaît sera toujours confirmé de manière univoque, viendra au jour de manière toujours plus parfaite, sera connu toujours mieux[2].

Parce que l'unité de l'objet est une idée, qui se déploie et se réalise infiniment dans la régularité de ses déterminations, le moi ne peut à son tour avoir son identité comme objet, car c'est seulement cette idée qui le produit, afin qu'il se mesure aux données du flux.

Pourtant, même si ce n'est peut-être que dans une métaphorique absolue, l'identité du moi est nécessairement construite

1. HUSSERL, *Krisis* ; trad. fse p. 284, légèrement modifiée *(NdT)*.
2. HUSSERL, « Die Transzendenz des alter ego » [La transcendance de l'alter ego], janvier-février 1922 ; *Husserliana* XIV, p. 248.

de manière analogue à celle de l'objet : l'objet a son unité en tant que pôle de référence de ses qualités, de ses aspects et de ses reflets, qui le déterminent ; le moi a la sienne en tant que pôle de référence de ses affections et de ses réalisations, dont l'unique et ultime classification est celle de l'activité et de la passivité, de la spontanéité et de la réceptivité. « Je me trouve comme pôle-Moi, comme centre d'affections et d'actions, je me trouve ce faisant relié à un environnement véritable. » Mais pourquoi ce pôle n'est-il pas aussi une idée de la raison ? Son identité dépend de l'affirmation réussie de l'identité de ses objets, et de la possible unité de l'ensemble du contexte d'expérience. C'est pour cette raison que l'intentionnalité n'est pas « réalisable » dans ses objets, mais au contraire dépendante de leur horizon externe, jusqu'au sur-horizon « Monde ». Le moi est un corrélat de son monde en tant qu'en dernier ressort il réussit, et en tout cas de l'intentionnalité qui ne consent jamais à l'échec.

Ici se prépare, plus d'une décennie avant les dernières spéculations, selon le concept de pôle de la subjectivité, la déduction du monde à partir du besoin du sujet. « Mais j'admets, de manière eidétique, qu'en tant que pôle, je ne suis pas pensable sans un environnement réel. Le moi n'est pas pensable sans un non-Moi auquel il se rapporte intentionnellement… » Plutôt qu'un pôle, le sujet ne serait qu'un point – et en cela justement, rien que pensé – sans la réalisation réussie de son expérience. Il n'existe pas, en ce sens, de connaissance de soi. La réflexion n'est rien d'autre que la recherche postérieure des contextes de réalisation quant à leur rapport au pôle. Mais s'il n'y a pas de connaissance de soi, il n'y a pas non plus, au sens strict, de connaissance de l'autre : puisque chaque moi est un pôle de ses actes, même un dieu ne pourrait en avoir une expérience immédiate, pour ainsi dire objective. L'expérience étrangère ne signifie justement que ceci : qu'une autre intentionnalité, en tant que pôle de référence d'affections et de réalisations peut absolument être représentée comme la mienne. Le monde des objets comme n'étant pas uniquement le mien, cela signifie seulement une relation, un recentrage sur un autre pôle. En cela seul le monde est indépendant du fait d'être contenu dans ma conscience qu'en tant qu'étant contenu dans un autre, il peut non seulement être pensé, mais être tenu constamment dans son évidence. Comment cette évidence est-elle possible,

avant même qu'il ne faille penser à des perceptions étrangères contingentes ?

Un sujet capable d'accomplir la transposition de soi dans le temps et dans l'espace est seul capable de développer la conscience de sa position factuelle dans l'espace et dans le temps, et du même coup, de l'installation potentielle de pôles de références étrangers du monde des objets. En ce que je me présentifie la modification des systèmes référentiels des apparitions, par absorption d'un autre point zéro spatio-temporel, j'acquiers la représentation qu'en rapport à tous les systèmes référentiels les apparitions réelles sont factuelles, échangeables et déplaçables. La « possibilité d'un » autre sujet, en tant que d'un pôle étranger, et la conception de la contingence de « mon » lieu d'expérience se conditionnent réciproquement. Bien entendu, la « réalité » de l'autre sujet ne s'ouvre à moi que parce que je ne suis pas dépendant d'un tel pôle référentiel, mais parce que je le subordonne à une instance donnée, à travers la présence d'une chair. Cette subordination doit constamment se vérifier dans l'observation de l'apparition physique. Dans cette mesure, l'autre moi est aussi une idée de la raison. Si, dans le langage de Husserl, je m'en tiens à l'unité de l'objet : c'est une idée qui se vérifie en ceci que la réalité qui m'est accessible détermine également la consistance du comportement des autres dans leur visibilité. Sans visibilité, sans présence d'une chair, cette vérification de l'idée n'existerait pas. Mais il est également possible que des animaux se comportent de manière consistante envers la réalité par moi expérimentable, en ce que je constate qu'ils perçoivent ce que je perçois. Cette consistance du comportement ne m'est pas perceptible régulièrement, linéairement. L'autotransposition échoue à l'épreuve du fait qu'elle ne peut pas être présentée comme constante.

Il s'agit bien sûr là d'une conception déjà ancienne de la phénoménologie : que ce n'est qu'à travers la présence d'une chair que devient possible la subordination (apprésentation) d'un autre sujet. Mais c'est, chez Husserl, un résultat de la tardive déduction transcendantale de l'intersubjectivité, que l'expérience étrangère devienne une condition de possibilité du sujet absolu lui-même. Mais alors, on ne peut pas conclure du fait empirique de l'expérience étrangère ce que signifie absolument le fait qu'existe encore, en dehors de moi, un autre sujet.

Il devra plutôt être démontré, par une réflexion transcendantale, comment le sujet absolu se donne accès à la signification d'autrui. Serait-ce une objection de taille contre cette possibilité, si l'autotransposition ne devait être possible qu'à travers l'expérience de la chair propre ? Ou bien serait ce précisément là la confirmation de la déduction que le moi transcendantal ne peut apparaître sous aucune autre forme ou figure que celle de l'incarnation ? Qu'il doit posséder des significations occasionnelles et ne peut en outre être mis en œuvre qu'à travers l'expérience charnelle ?

L'enchaînement des mouvements de pensée serait alors celui-ci : la conscience du monde n'est possible qu'en tant que conscience de la contingence du sujet, qui considère sa position dans l'espace et le temps comme celle-ci, *ici* et *maintenant*, avec cette implication qu'elle aurait aussi pu se réaliser *alors* et *là-bas*. D'où provient ce qui se répercute dans ce conditionnel ? Pour le passage du monde possible au monde réel, il est requis que soient empiriquement occupées d'autres positions dans l'espace et le temps. Il suffit de se représenter l'espace comme vide – ce que Leibniz tenait pour impossible, Kant après Newton, pour possible – pour comprendre qu'à défaut d'un là-bas définissable par rapport à mon ici, l'autotransposition ne pourrait être saisie eu égard à ce qu'elle signifie, ni quant à ce qui en a découlé comme possibilités d'occuper d'autres positions. Mais il est également vrai pour le *solus ipse* que les différences de position dans l'espace et le temps ne me deviennent accessibles comme telles qu'en tant que je m'expérimente, comme dans une chair avec cette chair, laquelle peut produire des différences de positions spatiales au moyen de perceptions spatiales distantes de soi : par exemple celles du haut et du bas, de la droite et de la gauche, de l'avant et de l'arrière, d'ici jusqu'à là, différences pouvant être ressenties dans la chair propre. Dans une chair qui peut en outre projeter en dehors d'elle, et traduire en optique perspectiviste, cette différenciation apparue en elle-même. Mais avant tout, si le moi élabore finalement son souvenir de façon locomotrice, la raison en est dans la chair ; il doit en effet relier n'importe quel point temporel ressouvenu à un lieu spatial, en partant duquel un mouvement continué doit conduire jusqu'au point actuellement présent. C'est le moi identique dans le « d'abord là-bas » et dans le « ici maintenant » qui engendre le concept

de mouvement. Son utilisation imaginative est nécessaire afin de pouvoir utiliser l'instrument de l'autotransposition dans le temps et dans l'espace.

Si la question surgit de savoir si l'autotransposition ne pourrait pas remplacer complètement l'intersubjectivité eu égard au concept de monde, on ne peut y répondre que négativement à cause de la finitude temporelle de tout moi. L'histoire et sa nécessité pour le sujet transcendantal est l'objection la plus importante contre l'identification de l'autotransposition potentielle avec l'intersubjectivité réelle.

Or, par les spécificités mentionnées, qui annoncent les conditions de l'autotransposition, à savoir la simple charnellité indéterminée, la supériorité sur la méduse est déjà dépassée. Cependant, n'est atteinte qu'une certaine approche du point où il peut être dit que là serait rassemblées une série de conditions qui seraient exclusivement, parce que optimalement, accomplies par l'espèce *Homo sapiens sapiens*. Ce qui est peut-être le plus vrai de la localisation de sentiments dans la chair propre. Et cela s'applique sans doute aussi à un degré élevé à la vue perspectiviste. Les appréhensions d'espaces selon des directions et des positions, préalables à toute fantaisie spatiale alternative, seraient fondées anthropologiquement. Fantaisie spatiale telle que Mister Pief la présente à la fin de *Plisch et Plum* de Wilhelm Busch : « Ailleurs, c'est beau aussi, / Et ici je suis de toute façon » *(Schön ist es auch anderswo, / Und hier bin ich sowieso)*. Et néanmoins, le mouvement de pensée ne peut montrer davantage que ce à quoi peut ressembler l'approche depuis la position transcendantale vers la position anthropologique. Ce qui se trouve dans l'autotransposition est quelque chose qui ne peut, une fois de plus, être de façon totalement univoque identifié avec le syndrome de réalisation de l'être vivant homme.

L'autotransposition décrit la liberté imaginative du sujet mondain. Le moi empirique étranger est alors toujours une limitation de cette liberté. Il occupe déjà comme telle l'une des places qui pourraient être investies par moi, et ce exclusivement grâce à sa charnellité. La chair de l'autre deviendrait pour moi une simple chose à l'instant même où je tenterais d'occuper réellement le lieu préalablement seulement représenté. On pourrait dire qu'il s'agit là de la forme première et primaire de limitation de la liberté propre par le fait de l'autre, qui, pour cette raison, doit également être le fondement d'une théorie apriorique du droit : à la place à laquelle quelqu'un se tient, il a un droit exclusif et inattaquable.

Formulé autrement : l'autre est et reste une idée que je ne peux pas réaliser. Et cela pour cette raison justement qu'elle est déjà réalisée par l'autre avec son organe physique. L'harmonisation consisterait alors en ceci que c'est du même monde que je pourrais être privé, mais seulement sous l'un de ses aspects, non pas comme tel, par le fait de l'existence d'autrui. Car « chacun d'entre nous a accès aux mêmes choses et aux mêmes apparitions dans sa liberté ». Mais seules les choses restent les mêmes que celles d'autrui, non pas leur être-donné, qui est uniquement le sien et ne peut jamais devenir celui de l'autre, parce que sa chair occupe toujours une place dans l'espace à laquelle nulle autre ne peut se mettre en même temps. Le point zéro de l'expérience d'autrui est caractérisé par l'inaccessibilité.

C'est l'une des difficultés spécifiques de la phénoménologie de l'expérience étrangère, que l'autre moi perde cette qualité distinguée de l'inaccessibilité de sa position au moment même où il est présenté pour sa part comme un moi pratiquant la phénoménologie. Car alors il partage avec moi et avec tous les autres phénoménologues des objets qui ne sont pas donnés dans des relations d'esquisses. Ainsi de l'objet de l'état de fait d'essence « chose » lui-même, en ceci qu'il contient certes nécessairement l'implication d'esquisses, mais n'est pour sa part, en tant qu'un *eidos* parmi d'autres, pas donné en esquisses, et à personne.

Voilà de quoi est fait le monde d'objets original de la phénoménologie et de son intuition pure. Comme tel, il est plutôt a-mondain et privé de monde – même si le « monde » lui-même est, ou devient, par essence, un tel *eidos* –, à savoir, une donnée identique pour tous les sujets possibles, dont le mode d'être-donné ne concerne même pas la pluralité de sujets. C'est que des objets eidétiques ne deviennent pas un « monde » déjà par le simple fait que tout sujet venu doive se concevoir de telle sorte que la conscience qu'il en a ne détermine par leur état pour la conscience absolument. Ils resteraient donc ce qu'ils sont si cette conscience factuelle était mise hors circuit. Le degré élevé d'autonomie des objets eidétiques ne leur confère rien de l'indifférence d'un monde à tel ou tel sujet, si néces-

saire à leur pluriel pour lui comme tel. Les sujets ne réalisent rien ensemble, car ce qu'ils pourraient réaliser, la fondation intersubjective d'un monde indépendant de chacun d'entre eux, ils doivent précisément l'avoir supprimé dans la réduction phénoménologique, afin de percer jusqu'à l'objectalité spécifique des contextes d'essence.

Il faut se représenter cette difficulté à travers l'expérience de pensée suivante : nous pouvons tout à fait penser des sujets qui n'auraient rien d'autre que de telles objectalités, analogues aux âmes dans leur préexistence introduites par Platon. Ils n'auraient pas de monde dans leur sphère d'essentialités – qui s'offrent à tous de la même manière –, bien qu'ayant l'état de fait essentiel « monde ». Quelle serait la conséquence pour la conscience de soi des individus ? Husserl n'effleure qu'accessoirement le problème dans le texte du début de 1922 sur « la transcendance de l'alter ego ». Il ne le considère pas comme important, parce qu'il présuppose implicitement que la pluralité des sujets est déjà constituée dans un monde spatio-temporel de corps, lorsqu'ils commencent à pratiquer, parmi d'autres ou après autre chose, quelque chose comme de la phénoménologie. Les phénoménologues sont des êtres d'époque tardive, qui ne commencent en outre à pratiquer l'industrie phénoménologique qu'une fois assurés de leur existence d'êtres mondains. Et cela précisément ne va pas de soi dans une expérience de pensée. Mais cela a des conséquences sur le statut phénoménologique le plus tardif du phénoménologue Husserl.

Car celui-ci accomplit la fonction du monde, de l'homme et de l'histoire dans l'autoréalisation du sujet transcendantal comme intersubjectivité, et dans la charnellisation de celle-ci. Si cela doit conduire à, et trouver sa fin dans le fait qu'un monde réel objectif de l'originalité transcendantale aide à son accomplissement, alors en tout cas, l'ensemble des sujets mondanisés ne doit pas être constitué de phénoménologues, ou leur activité exclusivement de « perceptions d'essence ». Ainsi la phénoménologie exige-t-elle, en logique ultime, qu'il ne doit pas y avoir *que* des phénoménologues. Les sujets constitutifs d'un « monde » doivent aussi avoir et percevoir des « choses » comme telles, car ce n'est qu'ainsi qu'ils peuvent prendre conscience de leurs différences factuelles, et ainsi de la mondanité du monde. Le phénoménologue eidétique possède certes quelque chose comme un point de vue privilégié face auquel ses objets se distinguent, ou devraient se distinguer, par leur identité absolue pour tous ; mais le prix en est que, pour ce point de vue justement, le monde ne parvient pas à s'« objectiver », autrement dit, que l'ensemble des sciences positives possibles non seulement ne serait pas fondé, mais serait absolument empêché. Ainsi naît un certain hiatus entre l'attitude théorique et son processus scientifique d'une part, et l'attitude et la réduction phénoménologiques d'autre part, sans que la fracture désignée par Husserl dans le processus de formation de la théorie européenne dût être prise en compte et datée historiquement.

Dans le fil de l'expérience de pensée proposée, on ne peut manquer de se demander si un phénoménologue persistant exclusivement dans son attitude pourrait produire, ou seulement saisir la signification de la proposition que les objets eidétiques sont pareillement donnés et évidents « pour tous ». Car au vu de la superfluité éclatante des autres pour la constitution de l'objet phénoménologique, n'étant pas loin de penser à leur seule existence possible, sa propre facticité comme base de la pensée « d'autres aussi » doit lui rester interdite.

Le phénoménologue exclusif envisagé serait, par rapport à ses objectalités idéales, le tout aussi idéal *solus ipse* qui aurait perdu toute terreur. Et a fortiori, l'exclusivité de l'attitude phénoménologique ne permettrait pas à son sujet de comprendre l'existence réelle d'autres sujets au moyen de la fragile évidence de la perception étrangère, de reconnaître le sens d'une structure intersubjective liante à créer avec eux.

Mais du même coup échappe aussi l'accès à la compréhension des significations occasionnelles : le moi-maintenant-ici n'aurait pas besoin d'être pensé, même si l'on voulait présumer qu'il pourrait être pensé. Le procédé de l'autotransposition doit, en possibilité et en fonction, demeurer inintelligible ; avec la signification « d'autres aussi », la signification « autrement aussi » – en tant que libre variation rapportée au sujet lui-même – reste inaccessible.

C'est ainsi que, dans l'expérience de pensée, la question devient urgente de savoir si le phénoménologue eidétique envisagé pourrait jamais atteindre le stade de la réflexion cartésienne et de son accentuation transcendantale – et donc, si l'histoire de la phénoménologie pourrait jamais être retracée chez son fondateur.

Or, devrait-on penser, la réduction transcendantale n'est pas seulement une accentuation de l'eidétique, mais aussi sa définitive intériorisation : le sujet se prend définitivement et exclusivement pour thème lui-même, en tant que *quoi* transcendantal de l'ego mondain. Alors le tournant transcendantal de Husserl, dans les *Idées*, serait simultanément une mesure accentuée contre l'« anthropologisme », pour user des termes plus tardifs. Pourtant, c'est précisément à propos du thème de la « réflexion » qu'il faut songer à une faiblesse de la phénoménologie qui ne devrait pas être sans rapport avec son manque d'une anthropologie : elle n'utilise pas pour sa propre clarification, surtout génétique, son « organe » méthodique le plus important à côté de la réduction. Le fait est qu'il y a de la réflexion – serait-ce suffisant ?

Le mot programmatique le plus ciblé de la phénoménologie avait été que tout ce qui va de soi *[Selbstverständlichkeit]* doit être reconduit à la compréhension. Ce qui soumettait ses diverses démarches à une intention englobante. Et prescrivait de ne pas laisser intouché ce qu'elle utilisait ou trouvait utilisé dans le monde vécu, dans le complexe de réalisation de la subjectivité, dans les sciences, mais aussi dans son propre répertoire de concepts et de saisies *[Begriffe und Zugriffe]*.

Qu'est-ce, par exemple, qui rend possible les descriptions de la constitution interne du temps, si ce n'est l'acte implicite, presque illimité dans ses capacités de réalisation, de l'autoprésentation de la conscience ? C'est par la réflexion aux allures aisées sur la transformation de données originelles en rétentions qu'une telle présentification doit à chaque fois entrer pour sa part, en tant que donnée originelle, dans les degrés de la modification rétentionnelle, que la réflexion s'ordonne à la réflexion. La théorie de la conscience du temps est simultanément le degré le plus ancien de la formation d'une phénoménologie génétique chez Husserl. Elle présente des modifications de données originelles qui doivent être antéprédicatives et cependant être au fondement de toutes les réalisations prédicatives, pour autant que ces dernières contiennent une détermination temporelle. L'intentionnalité de la conscience ne peut être réalisée que sur la base de cette structure temporelle, elle produit, pour elle-même, cette structure comme condition de sa possibilité. Car pas une seule donnée n'est identique avec un objet, c'est-à-dire une donnée qui fonde à tout le moins un comportement adapté, au lieu d'une simple réaction à un signal, dans le cas limite, ponctuel.

Si la description de la constitution du temps a lieu par réflexion, celle-ci n'est déjà plus orientée vers le moi factuel, puisqu'elle l'accomplit. Il ne peut pas même faire autrement que de connaître et de reconnaître la nécessité de la structure temporelle pour ses formations factuelles d'objets comme n'étant pas simultanément une nécessité pour toute conscience, dans la mesure où il est défini par l'intentionnalité [le moi factuel]. Cette « généralité » intuitive de ce qu'il découvre en lui-même par la réflexion est déjà l'entrée dans la dimension transcendantale. La structure temporelle est indépendante des conditions de la facticité de l'ego mondain, en dépit de sa dépendance envers des affections en raison de leur caractère fortuit, dépendance dont on ne peut pas même exclure l'autoaffection de Kant. Elle est ce qui est absolument nécessaire à toute conscience, et qui pour cette raison ne peut jamais revenir seulement à un sujet factuel. Ce que je produis dans la conscience sur la base de tout ce qui arrive est tout autant *mon* temps que ce n'est *pas uniquement* le mien, tout aussi peu qu'il pourrait être pensé sans ses « investissements » factuels individuels.

Voici à quelle grande proximité avec la réduction transcendantale conduit l'analyse de la conscience interne du temps. Elle ne doit pas seulement livrer, par-delà le *cogito* de Descartes, le type d'évidence de l'inattaquable intuition, mais toujours aussi un contenu adéquat à son évidence, le *noéma* de la *noésis*. On peut attendre de l'ego transcendantal comme subjectivité absolue ce qui doit rester étranger à l'ego mondain dans sa mécanique psychique et son conditionnement affectif. L'a priori de la corrélation stricte entre acte et contenu de l'acte conduit de la certitude primaire du *cogito* à la seule grandeur relationnelle qui lui soit suffisante : la subjectivité absolue. Même s'il n'était pas besoin de toucher à cette conséquence et à sa capacité de réalisation, n'en demeure pas moins cette question qui taraude : le phénoménologue n'aurait-il pas à faire davantage qu'à mettre et à maintenir l'organe en œuvre ? Ne devrait-il pas questionner sa si naturelle disponibilité, pour se demander si ce n'est pas précisément par là qu'elle est soustraite à sa compréhensibilité ?

La phénoménologie a défini la conscience par l'intentionnalité, et exclusivement par elle (et même comme intentionnalité

d'horizon). De là, il n'y a pas de retour en arrière possible. Dès lors, la réflexion n'appartient nécessairement à aucune conscience. Si elle s'y surajoute néanmoins, cela exige des conditions supplémentaires. Et davantage encore : si c'est l'intentionnalité qui fait la structure de réalisation de la conscience, alors elle devrait – en tant que liaison stricte à l'être-hors-de-soi – exclure absolument la réflexion comme interruption de cette attitude et de cet accomplissement. La conscience est toujours auprès de ce dont elle est conscience et qu'elle n'est pas elle-même ; mais pour cette raison justement, elle n'est auprès d'elle-même qu'avec « violence ».

Il serait tout à fait inadmissible de solliciter là contre l'aperception transcendantale de Kant. Le fait que toutes mes représentations doivent être accompagnées de celle du je-pense n'a rien à voir avec de la réflexion. C'est certes le critère de sa possible appartenance à un sujet identique, mais non pas incitation à réfléchir au mécanisme qui réalise une telle synthèse. La nécessaire possibilité du je-pense qui accompagne [mes représentations] est certes elle-même une considération transcendantale réflexive, mais en aucun cas découverte d'un état de fait réflexif. Quant à la mutabilité de tout jugement objectal en objet d'un je-pense, selon le schéma « je pense S comme P », elle non plus n'est pas encore réflexion, bien que la question de savoir comment peut originellement être comprise la signification occasionnelle « je » doive reconduire à des données élémentaires antéprédicatives d'autoperception. Pour Kant, le je-pense n'est que l'annonce fondée de l'accomplissement de ce que l'unité synthétique de la représentation a été établie. Ainsi, simultanément, cela va-t-il de soi, car le contraire, sous la forme d'une expression de l'échec, ne pourrait pas exister. Un sujet échouant en cela ne serait pas même en mesure de penser cet échec.

Husserl a décrit avec plus de précautions cet état de fait transcendantal. Par la relativisation du concept d'évidence, il a admis l'intentionnalité de la conscience comme la fonction d'une autoréparation toujours possible, ne devenant jamais évidente dans son impossibilité.

Le « cela va de soi » de la réflexion est également un recouvrement par sa dignité dans notre tradition, de son caractère problématique. Le « connais-toi toi-même » delphique est certes en premier lieu une injonction à la prise de conscience

éthique, mais dans l'indétermination de ce qui était vraiment demandé là, c'est aussi une formule qui incite à bien des choses. Si la réflexion s'est vu conférée de la dignité, c'était avant tout parce qu'on se la représentait comme l'occupation favorite d'un dieu. Aristote n'a laissé penser son moteur immobile – qu'il avait défini comme pensée, réalité et vie – rien d'autre que soi-même. Ce fragment de métaphysique si lourd de conséquences lui servit avant tout à parachever sa démonstration cosmologique par une instance ultime y compris au plan du contenu, et à ne pas devoir retourner une fois de plus à la question d'une relation objectale de ce sujet.

Ce n'est donc pas parce que la réflexion lui était familière, en tant qu'activité distinctive d'un sujet pratiquant la philosophie, qu'il a inventé ce prédicat, mais parce que déjà le mythe avait caractérisé la vie des dieux en ce sens qu'ils seraient autosuffisants, autarciques, contre les conditions extérieures de la vie. Ils étaient ce que la *polis* ne parvenait à être que brièvement en état de guerre : indépendants de tout ce qu'ils n'étaient pas et n'avaient pas eux-mêmes. Le bonheur semblait être de n'avoir besoin de rien ni de personne, mais non pas de se préoccuper d'abord ou exclusivement de soi-même en tant qu'objet qui accomplit tout. Ce n'est là que l'échappatoire métaphysique à ce qui serait sinon inévitable : faire du dieu l'observateur du spectacle du monde et du coup le rendre à nouveau dépendant de lui et de sa « qualité », plutôt que de seulement le maintenir en mouvement, comme ce qui est toujours le même, par la relation unilatérale à lui de la sphère la plus externe. Ce n'est pas le dieu qui aime le monde, mais lui qui aime le dieu. Cette unilatéralité est l'expression d'une indigence que Platon déjà avait attribuée à l'éros comme mère, et qui exclut « l'amour » en tant qu'attribut des dieux, parce qu'il est inconciliable avec l'autarcie.

Dans l'exaltation théologique de la tradition chrétienne, la pensée fondamentale de l'autarcie s'est perdue. Elle aurait difficilement pu exprimer encore la plénitude requise de la divinité. Ce qui est resté du schéma réflexif d'Aristote, justement à travers les nouveaux accroissements des attributs théologiques, est que le dieu n'a, comme seul objet digne de sa pensée et de son amour, que lui-même, comme vérité pure et valeur absolue. Cette figure permettait de comprendre la doctrine des trois personnes, tout d'abord projetée sur des émanations néoplato-

niciennes, de telle sorte qu'il fallait éliminer les conséquences de la limitation et de la subordination, dogmatiquement inacceptables. Le fils est l'autoconnaissance hypostasiée du père, pas seulement le débordement de la source du principe le plus haut. La réflexion devient la quintessence de l'autoréalisation par engendrement.

Si l'on considère cependant ce qui était à connaître dans cette autoconnaissance, la réflexion théologique perd à nouveau en prototypique au profit de la réflexion philosophique. En réalité, le dieu ne se pensait pas lui-même ; la quintessence du pensable était toujours encore le cosmos des idées décrit par Platon, à ceci près que l'histoire du platonisme avait elle-même conduit à laisser absorber le cosmos des idées par le principe du monde, et ainsi à qualifier celui-ci de sujet. De cela, Aristote n'avait encore rien voulu savoir. Son cosmos est éternel, et grâce à l'immanence des formes d'essence, il n'est pas lié au fait que le moteur immobile devrait aussi pouvoir se penser lui-même. Il faudra la transplantation du cosmos des idées dans le sujet divin pour rendre celui-ci porteur de contenu, chargé de monde, presque faudrait-il dire : théorique. Mais précisément pour cette raison, dans le fond, non réfléchissant.

Par appropriation de la spéculation, déjà préchrétienne, sur la *sophia* et sur le *logos*, la mise en avant du fils devient une sorte de création idéale : l'autoconnaissance du père est hypostasiée dans le logos, dont la puissance de contenu a permis de créer le monde. On s'efforcera de penser jusqu'au bout pourquoi cela était arrivé non pas de façon démiurgique, mais par le verbe. Conformément à son concept, ce logos n'est pas réflexion, mais production d'un monde. Si Dieu s'était réellement pensé lui-même – et non pas ce monde *in nuce* –, alors dans la création aussi il n'aurait pu engendrer que quelque chose de semblable à lui : un univers infini à la place du fils. Certes, cette possibilité explosive, consistant à laisser procéder le panthéisme du concept trinitaire de Dieu, ne deviendra aiguë que lorsque la pensée se pensant elle-même aura réellement atteint la valeur limite de la réflexion : il faudra Giordano Bruno pour repenser le système scolastique de la sorte.

Se demande-t-on si, dans la théologie médiévale, Dieu lui-même a jamais pu, ou aurait pu, être pensé encore comme un être réfléchissant transcendantalement – en tant que percevant sa béatitude à travers la jouissance de la plus haute certitude

de soi –, alors il faut répondre résolument par la négative. Si Dieu lui-même n'avait pu se procurer l'assurance absolue que par la réflexion, cela n'aurait pu se dérouler sans un présupposé gnostique : celui de la menace de l'être absolu par le rien absolu, du dieu par le contre-dieu, de la certitude par le doute radical. C'est précisément pour cela qu'il n'existe pas de modèle préalable dans la spéculation théologique de Descartes et de son argument de l'autocertitude inconditionnée, comme de ce qui en découlait. Il n'y avait pas de place dans la théologie pour l'autoaffirmation de la raison dans une situation de crise aiguë de sa contestation, mais c'est bel et bien par la théologie et par l'absolutisme de sa restriction de majesté que la réflexion devenant transcendantale a reçu son sens. En elle, l'immanence semblait se donner sa plus pure autoprésentation.

Pourquoi la question du dieu réfléchissant est-elle importante ? Parce qu'elle renseigne sur la question de savoir si la réflexion a pu recevoir le statut, qui sera le sien dans les Temps modernes, des incitations de la métaphysique et de la théologie classiques. Alors sa coordination à l'attitude théorique, le cas échéant comme conséquence extrême de celle-ci, serait à tout le moins pourvue du soutien du processus historique. Pourtant, l'organe de la réflexion ne provient pas de l'inventaire assuré de l'esprit « pur ». Au contraire, si l'intentionnalité devait aussi constituer la structure de ce dernier – comme celle, phénoménologiquement garantie de toute conscience –, alors il atteindrait précisément son zénith en étant entièrement auprès de ses objets. Sans souci des retournements de la garantie et de la protection, il pourrait être constamment hors de soi. La réflexion serait sa destruction.

Car si le phénoménologue croit découvrir le point le plus élevé de toutes les possibilités théoriques dans la réflexion, c'est uniquement parce qu'il trouve là, de manière tout à fait inespérée, l'unique certitude absolue parmi toutes les évidences qu'il a jamais rencontrées. La généralité d'un manque, la violence de son désir de sécurité le poussent à distinguer cette évidence avant toute objectalité. C'est également pourquoi le tournant transcendantal ne se trouve pas au commencement de la phénoménologie mais est quelque chose comme une surprise – non pas primairement pour les spectateurs et pour les disciples de cette entreprise – pour son inaugurateur lui-même.

Husserl voit que les succès d'évidence de la réduction eidétique et de son objectalité spécifique n'atteignent pas encore le degré que permet et norme la réduction transcendantale. C'est seulement l'autopossession de l'absolu qui rend le sujet lui-même absolu, avec une portée qu'il convient de garantir méthodiquement et qui soit méditativement adaptée. Mais ce à quoi l'on s'exerce et ce que l'on s'approprie, ce n'est pas la réflexion comme telle – telle qu'il fallait déjà s'y exercer selon le principe de corrélation de l'acte et du contenu de l'acte –, mais sa concentration sur le domaine originel, hétérogène, puisque transcendantal, de la conscience, là où elle se produit elle-même. Ce n'est pas parce qu'elle est origine d'elle-même qu'elle serait déjà essentiellement connaissance de soi-même, quand bien même elle ne devient accessible que selon l'axiome que nous ne pourrions connaître que ce que nous avons produit, que par cet être-à-l'origine-de-soi. La permanence de l'accessibilité n'est pas encore la traversée des accès.

Si Dieu était un être réfléchissant, la métaphysique théologiquement fondée aurait aussi dû faire de l'homme, en tant qu'il est à son image et à sa ressemblance, un être réfléchissant, l'être essentiellement réfléchissant. Mais alors l'homme, précisément parce qu'il n'est pas un sujet « pur », mais plutôt un sujet préoccupé de son autoconservation non prévue, pourrait avoir été moins pourvu de la dignité de la réflexion que : *contraint*. Alors, la question de l'origine de la réflexivité de ce sujet pourrait être un questionnement anthropologique parmi d'autres. Au sein de la phénoménologie, il serait sans doute le questionnement anthropologique unique, du moins le premier, se subordonnant toutes les autres thématisations – parce que la réflexion non seulement est restée factuellement, dans la phénoménologie, non questionnée quant à sa possibilité et à son origine, mais parce que ce manquement semble aussi renvoyer à des raisons qui tiennent à l'objet. Le rang singulier de la réflexion pour l'évidence transcendantale n'autorise pas la moindre négligence.

Le danger est très éloigné, d'un nouveau naturalisme qui n'aurait rien d'autre à constater que ceci : que la réflexion, en tant que capacité innée de l'homme, serait tout bonnement « naturelle ». Sur une scène existentielle d'adaptation organique, la réflexion ne peut pas appartenir à la rationalité originelle de la conscience. Car, d'un point de vue génétique, la conscience a pu acquérir son intentionnalité tout d'abord par le fait que des stimuli uniques de l'environnement n'ont plus suffi à réguler rationnellement le comportement du système organique. Alors sont devenus nécessaires des agrégats complexes de stimuli, dont le processus de déroulement, étendu dans le temps, a dû à chaque fois être intégré par une attention adaptée, c'est-à-dire portée par l'émotion, si l'on voulait pouvoir répondre « adéquatement » à une situation. Une telle attitude, concentrée sur l'objet, provoque une rupture de la réflexion, avec une sorte de rapport à soi luxueux – à moins qu'il ne possède une valeur de conservation équivalente.

Il ne peut pas y avoir d'irrationalités centrales chez un être vivant qui est né de l'évolution organique. C'est pourquoi il incombe à une explication génétique de présenter la réflexion comme un rudiment dénué de finalité d'une fonction originelle de conservation. Ce qui ne permet pas, à partir de son rôle récent, de reconnaître une rationalité pour la scène originelle, et qui semble même aller à son encontre, peut néanmoins être la transformation d'une fonction tout d'abord utile à la vie, puis libérée de cette fonction et protégée, pour devenir luxueuse. Ce que nous pensons voir documenté pour la première fois dans le delphique « Connais-toi toi-même » est déjà la version tardive, et libérée pour la redondance, d'un impératif d'autoconservation sans doute jamais articulé. On pourrait, rétrospectivement, le résumer par les termes suivants : prends garde que tu es vu, lorsque tu veux voir. Il s'agit de la prise en considération de soi-même, de sa propre optique passive, imposée à un sujet qui est tourné vers un horizon nouvellement conquis.

Si l'on songe à la déduction husserlienne tardive du monde à partir du besoin de la subjectivité absolue, alors cette prise en considération de soi-même peut certes être la qualité factuelle d'un moi constamment en relation avec le monde, mais non pas la détermination nécessaire ou la conséquence de sa fonction mondaine, par laquelle le sujet transcendantal se serait procuré un monde comme étant le sien. Ce qui est nécessaire à celui-ci, afin qu'il puisse absolument atteindre le *telos* d'une subjectivité, c'est l'intersubjectivité en fonction, et devenue, comme telle, charnelle – mais non pas la réflexion des sujets quant à leur origine absolue. Cela recèle simultanément une para-théorie des difficultés de la réduction phénoménologique : elle est hétérogène au besoin de monde de l'absolu. Elle est

ce qui entraîne le moins de nécessité dans ce type d'« histoire de l'être ». Mais du même coup elle est simultanément ce qui doit avoir d'autres raisons que celles de la téléologie de cette histoire. La subjectivité absolue apparaît si droguée de monde dans les spéculations de Husserl qu'à la fin de son histoire, ce n'est que péniblement et violemment que la réduction phénoménologique peut être arrachée aux conséquences de son addiction. En d'autres termes : le phénoménologue ne pouvait pas se trouver dans les intentions du monde, car ce qu'il pratique justement le moins est ce qui, selon sa propre déduction, devrait être la tâche de l'intersubjectivité charnelle et de sa forme temporelle historicisée. Il se prive de la tâche, dans son attitude envers les objets, de donner à ceux-ci « l'état d'agrégat » d'un monde autonome. Le phénoménologue ne parvient pas même à réaliser, dans l'état de la réflexion transcendantale – qui est au cœur de ses réflexions –, la tâche élémentaire de la perception étrangère, bien que ce soit justement sur la capacité à l'intersubjectivité que doit reposer la réalisation mondaine des sujets mondains. Si l'on ajoute à cela que déjà la réduction eidétique rend tous les sujets identiques, et donc superflus, hormis celui qui la réalise, alors la tardive justification métaphysique par laquelle la réflexion – avec son potentiel phénoménologiquement mené à terme – est vue dans l'accomplissement de ce que la déduction, contraire à la réduction, ambitionne de pouvoir découvrir comme étant le rôle des sujets mondains – alors cette justification devient problématique.

De manière surprenante, nous nous trouvons devant le constat qu'il n'existe aucun abîme entre la représentation anthropologique du sujet en devenir sur la scène archaïque, et le sujet devenu – non professionnel – de la spéculation du phénoménologue : ici comme là, la réflexion perturbe de la même façon la rationalité. À moins qu'il ne soit possible de mentionner un facteur qui apparaisse comme moment de l'autoconservation, dans l'intérêt caché du sujet absolu, aussi bien dans le développement sensoriel de l'intentionnalité au début, que dans l'histoire tardive de la constitution suffisamment fondée du monde. Ce qui ne peut signifier que ceci pour une réflexion du type du *« cogito sum »* cartésien : il faut le désolidariser de la simple conséquence de la fondation de l'attitude théorique par les Grecs, et le coordonner à une situation de l'autoaffirmation

historique, pour laquelle le répertoire classique de la théorie n'avait pas pu prendre de mesures. Le phénoménologue ne devient pas cartésien parce que ce serait là l'accomplissement ultime d'un sens historique immanent, mais parce qu'il est lui-même placé dans les conditions de la pensée des Temps modernes et de son exigence d'autoaffirmation. C'est ce qui lui rend si difficile de retracer la « crise » de la conscience européenne précisément dans les actes théoriques fondateurs des Temps modernes, qui sont fonctionnellement subordonnés à cette autoaffirmation, et sont aussi, en cela, des présupposés des prétentions de garantie transcendantales de la phénoménologie. Cette grande énigme pour l'observateur de la phénoménologie : comment l'inventeur de « l'intuition d'essence » a-t-il pu devenir cartésien ? recèle la clef des difficultés que les dernières spéculations du chemin de pensée de Husserl tenteront encore de surmonter.

Mais il ne suffit pas de se placer sur le sol historique des Temps modernes, et de dire que la phénoménologie n'aurait fait que reprendre, en radicalisant la réflexion, la réalisation fondatrice de l'époque par Descartes, certes en la menant à son terme. Car on comprend bien que l'attitude réflexive comme telle n'a pas non plus été inventée par Descartes, quelle que soit la fonction incomparable pour l'autoaffirmation humaine qu'il lui ait donnée contre l'absolutisme théologique du Moyen Âge finissant. Cette déclaration historique n'a rien à voir avec la question de l'origine anthropologique de la « réalisation » : réflexion. Elle repose sur une rupture de l'attitude extérieure immédiate qui, dans un contexte d'autoconservation, avait été tout sauf probable, à portée de main, prévisible dans le fil du développement de facultés intellectuelles. Elle signifie la nécessité de savoir liée toute forme de visibilité *[Sichtigkeit]* du monde à de la visibilité *[Sichtbarkeit]* dans le monde, tout accroissement de perception à celui de la perceptibilité. Ce n'est certes en aucune façon déjà de la réflexion ; à l'origine peut-être seulement le malaise central d'un être justement qui devait « regarder en arrière » *[Rücksicht]*, qui avait à prendre en considération son point de vue et sa déterminité pour d'autres, parce qu'il avait abandonné un biotope garantissant sa sécurité, et s'était érigé en position verticale. Évaluer son propre avantage sensoriel tout à la fois comme une exposition sensorielle, et le transformer en comportement préventif, c'est,

génétiquement, la forme préalable d'une *intentio obliqua*. Et cela ne s'accompagne justement pas, comme l'a décrit Max Scheler dans « La position de l'homme dans le cosmos », du fait que l'homme doive « pour ainsi dire se retourner dans l'effroi et demander : où est-ce donc que je me tiens moi-même, où est le lieu de ma position *[Standort]* ? » En un premier temps, la conscience de son propre positionnement n'est rien d'autre que de pouvoir voir que, et comment, on peut être vu, si l'on veut voir soi-même.

Si la forme préalable de la réflexion, utile à la vie, doit avoir été, en dépit de cette attribution, une « perturbation » d'une attitude jusque-là naturelle d'élaboration des stimuli de l'environnement, alors celle-ci ne peut être reconduite qu'à un moment qui était « plus fort » que la liaison immédiate de l'organisme à sa sphère d'excitation sélective. Il va de soi que la formule « plus fort » ne peut signifier que ceci : qu'il y ait eu une condition nouvelle, équivalente pour la conservation de la vie, qui ne pouvait être couplée qu'avec l'élément décisif de l'anthropogenèse, avec le fait de se mettre debout, avec la verticalité. Ses avantages – libération de la main, déplacement de la statique pour le poids du crâne et donc pour le primate du cerveau, accroissement de l'horizon optique – devaient, si l'on veut conserver ce même langage, être « plus forts » que le fait d'être livré à un monde, s'élargissant par sauts, et incomparablement mieux focalisé, de nouveaux ennemis, avant tout les congénères paritairement favorisés (ce qui ne devient pas paradoxal uniquement parce que ceux-ci se répartissent en amis et en ennemis). Ce sont eux qui pourraient permettre d'expérimenter la typique du comportement, par exemple ce fait élémentaire que les amis doivent toujours être tentés de se montrer de face, tandis que les ennemis savent exploiter l'angle mort du nouveau système organique vertical. Le primat de l'orientation spatiale archaïque selon l'avant et l'arrière repose sur l'avantage du jugement préalable quant à la sélection entre amis et ennemis au moyen de cette différence. Par comparaison, l'orientation selon le haut et le bas est un luxe « métaphysique », la surenchère abstraite de l'angle mort. Ce n'est que par là que l'homme s'est représenté un comportement envers son être comme étant de part en part autre, envers un autre de part en part autre. Cela peut avoir été, si l'on veut suivre Feuerbach, le fil conducteur dans le développement

d'une conscience de soi spécifique, d'une réflexion sur « l'humanité ».

Je tente de montrer que l'homme ne peut justement pas être un sujet intentionnel « pur », parce qu'il a dû apprendre à compenser l'élargissement de son ouverture envers la proposition de l'environnement comme monde d'objets en rendant plus aiguë sa présence en lui. Un corps érigé dans l'axe de son extension maximale sort de manière « provocatrice » de son environnement. Ce faisant, l'avantage – rapporté encore du biotope de la forêt – de l'évaluation de la distance par vue lointaine frontale lui donne certes le gain de l'espace et de l'horizon comme de ce qui peut aussi, et tout d'abord être « vide », mais c'est au prix de l'étroitisation de l'angle optique, de la perte de l'angle latéral au profit de l'optique frontale. Autrement dit : son dos devient plus large, à mesure que son optique devient plus performante.

La médiateté prétendument dérangeante de la réflexion rétrospective *[Rückbezug]* tire sa fonction contraignante supplémentaire du syndrome des réalisations de conservation à travers la grandeur de l'angle mort de la visibilité verticale avec une optique frontale. Réflexion rétrospective, cela peut être tout simplement une sensibilité accrue dans le dos – et elle l'est encore dans des atavismes pathologiques de peur dans le dos. Déjà au niveau le plus bas, culture veut dire croissance des capacités de réalisations d'abris protecteurs : déjà l'entrée dans la caverne détend l'effet de médiateté. Les abris le déchargent et le libèrent comme possibilité de transformer le risqué pouvoir-être-vu en se-montrer calculé et en se-présenter ludique ; en ce que l'on « sort » devant les autres. L'apprentissage, la ritualisation, l'affinement de ce passage deviennent le centre de toute réalisation culturelle. Pouvoir se laisser être vu est le critère de l'accomplissement des prescriptions fondamentales d'une culture, et seulement encore en résonance lointaine, d'une mode.

La réflexion n'est pas un pur produit culturel. Elle a un premier degré anthropologique dans la fonction élémentaire d'autoconservation de la réflexion rétrospective de l'optique passive. Ce sont les habitacles culturels qui rendent possible la transformation de cette utilité vitale en des formes de fins en soi.

Il importait ici tout d'abord de montrer que – et pour quelles raisons – Husserl n'a pas pensé à la possibilité d'une anthropo-

logie phénoménologique, à sa nécessité pour une phénoménologie génétique. Demeure bien entendu l'objection qu'il a tout de même fini par se décider en faveur de l'introduction du titre « anthropologie » dans la langue de sa philosophie. Au vu de ce qui précède, cela paraît surajouté et inconséquent.

CHAPITRE III

CONSCIENCE DU TEMPS ET RÉFLEXION HUMAINE

Avoir des objets inclut de ne pas devoir les *être*. C'est que justement, l'autoconservation de la conscience réside en ceci de ne pouvoir être autre chose qu'en tant que cela même, sans renoncer en cela, ou ce faisant, à soi-même. L'autoconservation de la conscience ne serait pas problématique si être soi ne voulait pas dire être cela même, sans y rester limité et sans y être enfermé. Si c'est là le secret de la conscience, alors il ressemble à l'une des capacités les plus étonnantes de l'homme : être capable de jouer un spectacle *[Schauspiel]*. Le comédien X est, pour ceux qui sont ses spectateurs, le prince Hamlet ou le roi Lear, ou Méphistophélès, sans cesser d'être le comédien X.

Aristote – élevant à un degré d'abstraction supérieur les nombreuses théories de la connaissance des similitudes de ses prédécesseurs – avait énoncé la formule que l'âme serait « en un sens, tout ». Ce n'avait pas été une difficulté pour lui qu'elle doive rester elle-même en tant que ce moi identique, si le fait qu'« en un sens » elle puisse « être tout » doit vraiment avoir une importance. La non-problématicité de cet état de choses s'inscrit sous le titre de « substance » : de ce même qui est au fondement de tout changement, de la garantie d'identité la plus solide de toutes. Mais ce n'est là, comme devrait le révéler une laborieuse dissolution critique, qu'un mot qui ne décrit rien, et plus encore : qui n'explique rien.

Une phénoménologie qui veut au moins décrire comment la conscience se constitue dans ses réalisations ne peut pas – même s'il n'y avait pas eu Kant – se permettre un tel apaisement. Dans la détermination de la conscience comme

intentionnalité se trouve l'ultime adieu à Aristote, dans toute la largeur de la conception de la conscience et de son indépendance par rapport à une théorie spéciale de sa capacité à connaître. Ce qui est donné ou qui peut être donné est l'objet, justement *en tant que* lui-même et *pour* le soi, non pas donc simplement une correspondance subjective comme équivalent de type reproductif ou symbolique *à la place* de l'objet. En tant qu'elle-même, la conscience n'est rien d'autre que le pôle de ses objets, et tout de même pas la simple énumération de ce qui lui parvient arbitrairement. Elle constitue son ipséité *[Selbigkeit]* par l'harmonie réalisée des objets, en ce que ceux-ci lui donnent toujours aussi, simultanément, la possibilité de son absolue autocertitude comme *cogitata* d'un seul et identique *cogito*.

Nous ne saurons jamais – selon le célèbre *Ignorabimus* de Du Bois-Reymond – ce qu'est la conscience ; mais cela ne nous dispense pas de l'impératif théorique de la décrire adéquatement dans ses réalisations, même si cette description nous agace par son caractère inextricable. Car la simple transition à la forme langagière, que nous n'aurions les objets que si nous n'avons pas besoin de les être, n'offre pas la solution : toutes les relations de l'Avoir que nous connaissons présupposent que celui qui a quelque chose peut être identifié sans la relation de l'Avoir et sans que cela nuise à son Avoir. Cette possible séparation de l'Avoir ne vaut pas pour la conscience, et dans cette mesure, elle est *aussi* toujours ce qu'elle a : la quintessence de ses objets.

Il n'y a pas d'exemple plus transparent de ce paradoxe, de devoir être et de n'avoir pourtant pas le droit d'être cela dont la possession fait son essence, que le cas limite de la perception d'une conscience étrangère. Le résultat de l'analyse phénoménologique de l'expérience étrangère est qu'en elle, et uniquement en elle, l'anomalie de l'autodonation de l'objet ne *peut* pas être surmontée, et, par excellence, ne *doit* pas être surmontée, sans détruire cet objet précis eu égard à la caractéristique de son étrangeté pérenne, et du même coup sans devenir contraire à l'autoconservation de l'identité. Une conscience étrangère donnée au degré le plus élevé des exigences de l'évidence phénoménologique, une conscience donc donnée en tant qu'elle-même, devrait *eo ipso* devenir le soi propre de la conscience qui expérimente, l'interrompant et

la refoulant pour prendre sa place. L'autodonation de l'autre ne serait possible que si le moi était devenu l'autre et donc un autre aurait par conséquent arrêté d'être unanimement lui-même.

Sans compter qu'un moi qui est un moi-même est par excellence le seul objet qui ne peut pas lui être donné en tant que lui-même. Si l'on en restait à l'ambition de l'autodonation comme unique donation d'objets possible, alors *cet objet* devrait de part en part rester non donné. Dans le langage de la phénoménologie, la charnellité est une métaphore de l'autodonation ; mais dans l'expérience étrangère, elle perd sa fiabilité, parce que ici, précisément, charnellité ne signifie justement plus autodonation. La charnellité devient justement cette médiation par laquelle une conscience étrangère ne se « présente » constamment que par apprésentation au moyen d'une chair. Il s'agit de la faculté élémentaire, qui précède toute forme d'exercice théâtral, de « représenter » absolument.

Cela à son tour n'est possible que par un état de fait qui ne va pas du tout de soi : celui de la pluralité des individus d'une seule et même espèce, à laquelle le moi appartient avec le système global de ses organes de sens en tant que sa chair propre. Il ne va pas du tout de soi, et ce n'est pas une nécessité, de penser que la conscience est liée à une corporéité dont l'« apparence » *[Aussehen]* naît par reproduction organique, et permet ainsi la « répétition » de formes eidétiques dans un monde d'expérience « simultané ». La présentation phénoménologique de l'expérience étrangère par « apprésentation » a pour présupposé que, aussi bien l'expérience charnelle de soi que l'apparaître d'une chair de même genre peuvent être admis dans le champ de l'expérience.

Pour avoir court-circuité la faculté fonctionnelle de l'expérience étrangère, en dépit de la donation réelle de leurs possibles objets, il suffit d'imaginer cette fiction, que les individus d'une espèce seraient répartis dans l'espace cosmique de telle sorte qu'ils ne se verraient jamais. De la même façon, on peut imaginer un mécanisme génératif qui produit constamment de nouvelles formes organiques, y compris en tant que systèmes d'organes capables de fonctionner pour une conscience à chaque fois, pour laisser dominer à ce point l'étrangeté que la mêmeté ne puisse plus être apprésentée. La reproductibilité eidétique précède la possibilité de l'intersubjectivité : nous

devons savoir de quoi nous avons l'air, et nous devons pouvoir rencontrer des autres qui ont la même apparence que nous.

Par conséquent, et afin que l'intersubjectivité devienne et reste possible, il ne doit pas y avoir d'individus absolus, du moins charnels ; contrairement à ce qui serait tout à fait acceptable pour un royaume de purs esprits, tel qu'il a été affirmé, en bonne logique, pour le monde des anges, par la scolastique. Si l'expérience étrangère présuppose la multiplication organique, la répétition du même, c'est précisément pour que le sujet que l'on rencontre dans l'expérience étrangère puisse être *un autre*. La mêmeté des chairs est la condition de possibilité de l'être-autre des sujets, du degré élevé de leur inaccessibilité et de leur impénétrabilité, de la protection de leur intimité. C'est seulement dans la sécurité de cette production qu'advient ce qui demande à être protégé.

Si l'expérience étrangère n'était pas possible dans un monde où n'existeraient que des individus organiques, au sens de l'identité de l'espèce et de l'exemplaire, alors elle ne serait, par ailleurs, pas non plus possible dans un monde au sein duquel, malgré l'accomplissement de la condition de l'identité de genre, l'expérience charnelle de soi ne serait pas possible. Il ne nous est pas par trop difficile d'imaginer une réalité dans laquelle personne ne pourrait jamais apprendre à quoi il ressemble, excepté les rares parties de son corps qu'il est capable de visualiser, et dont Ernst Mach avait déjà décrit l'optique déformante. Encore plus rigoureusement – parce que ce serait exprimé selon les représentations d'un monde métaphysique – on pourrait dire : dans un monde d'esprits, il n'y aurait pas de relations des sujets entre eux, parce que aucun d'eux ne pourrait rester identique à ce qu'il est, dès lors qu'il serait à même de faire l'expérience d'un autre ; à l'instant précis où il réussirait cette expérience, il devrait cesser d'être lui-même ; anges et démons par conséquent – dans le cas où ils existeraient – seraient asociaux.

Cette expérience de pensée occulte se trouve affaiblie par la réflexion contraire que, dans un monde d'esprits, la simple pensée de la possibilité d'autres sujets devrait suffire, pour chaque sujet, à parvenir pour soi au concept d'un monde et de son objectivité. À soi seul, cela permettrait d'accroître – et, pour de purs esprits, d'accomplir sans peine –, les exigences envers les processus intellectuels propres, bien que demeurant subjectifs ; *comme s*'ils pouvaient être reproduits par d'autres sujets possibles, bien qu'inexpérimentables. De toute manière, il s'agit là d'une pensée qui déleste la fonction de l'intersubjectivité, qui affaiblit la problématique de sa capacité fonctionnelle – et qui ne devait répugner tout à fait qu'à un réalisme conceptuel aussi strict que celui de Husserl : que déjà la conscience solitaire est capable aussi d'une approche de l'objectivité. Tout sujet empiriquement actif peut se comporter *comme s*'il voulait compenser le manque d'autres sujets, et c'est ce qu'il fait dans le commerce théorique, à travers la répétition d'expériences, c'est-à-dire par variation de conditions limites difficilement contrôlables, et par où la subjectivité est pour ainsi dire simulée. Répétition d'expériences et d'observations signifie, d'une part, investissement de positions différentes, d'autre part, mise en branle du souvenir, c'est-à-dire de distance envers l'*Ego* propre. Par conséquent : ce qui contraint à l'objectivité n'est pas nécessairement l'existence *expérimentable* des autres, mais c'est déjà le *concept* développé d'autres sujets, par rapport auxquels l'expérience propre peut être pensée comme vérifiable. Mais comment le sujet en vient-il à la supposition – toujours avec ce préalable qu'il aurait déjà formé le concept de « l'autre moi » comme possible, à partir de son empathie ressouvenante dans ses présents passés – que les résultats empiriques de sujets divers pourraient se trouver les uns envers les autres dans un rapport d'identité partagée ?

L'autre pensé comme *possible* ne concerne pas l'identité du sujet, qui le pense de la sorte, de manière comparable à l'expérience étrangère factuelle. Elle élucide la théorie phénoménologique de la conscience, précisément lorsqu'on la réduit à cette question : pourquoi ne nous brisons-nous pas contre le fait que nous ayons *autre chose* que nous-même, et parmi cela, *des autres* ? Cela évoque la fragilité de l'être que nous sommes, le danger, le risque de crise, l'être de manque – bref, le « dieu indigne » *[Der Ungott]*. Pourrait-ce être la question fondamentale qui finit par conduire à une anthropologie ?

La réponse phénoménologique inévitable est que rien ne serait plus faux, au vu de cette tension qui justement ne brise pas factuellement la conscience, que de parler du « dieu indigne ». Car dans la mesure où un dieu aurait une conscience – ce que, tout au moins à la fin de sa métaphysique, le phénoménologue Max Scheler ne considérait plus comme allant de

soi, lorsqu'il parla, avec le pathos propre à la philosophie de la vie, du « dieu en devenir » –, il n'y aurait, pour lui non plus, pas d'autre possibilité pour être ceci que de s'exposer à cette tension intentionnelle propre à toute conscience. L'échappatoire fondée par Aristote, et qui connut un tel succès, qu'un dieu ne pouvait et ne devait être occupé exclusivement qu'à se penser lui-même, en ferait, du point de vue *phénoménologique*, le parangon de toutes les terreurs intellectuelles qui effrayaient le fondateur de l'école : un solipsiste. En tant que tel, sa place serait au mieux dans une démonologie phénoménologique, si elle existait : le *genius malignus* cartésien appliqué à lui-même, et devenu pour lui-même le *dieu trompeur*. Ce ne serait rien de plus qu'une conséquence paranoïde de tous les thèmes que les Temps modernes philosophiques avaient poussés jusqu'à leur assurance absolue. L'impossibilité phénoménologique du dieu métaphysique de l'autarcie, créé par les Grecs et transmis par la tradition, est la préparation de la position spéculative tardive de Husserl qui veut que l'intersubjectivité soit nécessaire aussi, par essence, à un sujet absolu – et que celle-ci, à son tour, ne pourrait exercer sa fonction autrement que par la charnellisation de ses co-sujets, par leur apprésentation réciproque.

Si le dieu de Descartes était celui qui avait le moins le droit d'être le dieu trompeur, parce qu'il importait justement d'empêcher celui-là, alors le dieu crypto-théologique de Husserl est celui qui a le moins le droit d'être celui qui est trompé. Et il le serait déjà dès lors qu'il n'aurait pas un monde en réalité pleinement valide. Si on l'exprime dans la langue de la phénoménologie et de ses toutes premières découvertes, cela signifie qu'à aucun prix son monde ne pourrait être que représenté, que pensé, n'accomplissant pas aussi l'intention de la conscience ; en dernier ressort : être objectif. Si l'accomplissement de l'histoire de l'humanité est la science, alors l'auto-accomplissement du dieu qui a besoin d'elle est la réalisation de la conscience théorique jusqu'à l'objectivité. Ce n'est pas un hasard si le garant absolu pour cela est également resté la charnellité, comme déjà – dans le développement de l'histoire du dogme du standard européen du « réalisme » – elle l'avait été pour réfuter toutes les conceptions docétiques de l'apparition mondaine du fils de dieu. C'est quelque chose qui reste, bien que le fondateur de la phénoménologie ait voulu tenir à distance sa liaison nécessaire avec l'anthropologie.

Ainsi, il ne suffit pas d'un dieu pensant, si déjà un dieu se pensant lui-même ne peut suffire, pour échapper à la menace métaphysique du solipsisme. Au contraire : il ne doit pas seulement avoir tel ou tel objet, mais un monde, un monde objectif, et de plus capable de théorie, si ne doit pouvoir lui être reproché un manque essentiel, incompatible avec le concept d'un dieu. Certes, Husserl n'aurait pas dit cela ainsi ; mais la prétention phénoménologique à la nécessité essentielle des résultats sur la subjectivité ne lui aurait pas laissé d'autre choix que de répondre de la sorte, si on l'avait questionné. C'est le destin des interprètes, que de ne pas devoir partager les soucis de leur auteur quant à ce qu'il y a de désagréable et d'irritant dans leurs conséquences. C'est là-dessus aussi que repose le procédé titré « herméneutique », qui veut que l'on pourrait lire et démontrer davantage chez un auteur que lui-même n'eût été disposé à le dire, peut-être même qu'il eût risqué de penser.

Il ne faut pas surestimer les conséquences. En tant que telle, la crypto-théologie de Husserl peut n'être d'aucun intérêt : mais à partir d'elle se durcissent les contours de ce qui se trouve effectivement dans la phénoménologie – et c'est l'une des formules de la phénoménologie elle-même que de décrire ce « qu'il y a dans une chose ». En ce sens, ce que j'apostrophe comme « herméneutique » n'est autre que l'application de la phénoménologie à elle-même, un morceau de phénoménologie de la phénoménologie.

Le cas limite de l'expérience étrangère pousse la phénoménologie bien au-delà de tout ce qui avait dû être enduré concernant le problème de l'identité, depuis le sensualisme et sa destruction de la substantialité du sujet – y compris sous sa dernière variante du positivisme praguois d'Ernst Mach. Dans l'exaltation *[Schwärmen]* sur la communicativité transcendantale, il est facile de ne pas voir ceci : la possibilité de l'expérience du moi étranger est la prétention extrême de l'autoconservation. Dans une note marginale à un manuscrit d'octobre 1931 sur « L'expérience intérieure et sa mondanéité », Husserl a retenu ce que le contexte ne permet de comprendre que de manière insuffisante : « Je ne suis pas d'abord et me conserve ensuite, l'être est autoconservation[1]. » C'est justement parce que ceci semble anodin, surtout eu égard au cas limite de l'expé-

1. HUSSERL, *Husserliana* XV, p. 367, note.

rience étrangère, que se trahit par là le besoin alarmant d'une consolation, qui pourrait même se trouver dans une réponse philosophiquement obsolète, comme celle voulant que l'être soit autoconservation ; réponse qui n'aurait pas passé l'autocensure de l'auteur jusqu'au stade de l'impression, puisqu'il lui manque la base descriptive. Ce qui importe est le constat, couplé à l'intentionnalité de la conscience, qu'elle « réalise » son autoassurance dans chacun de ses actes – et non pas seulement dans les contrariétés et dans les interférences d'évidences qui apparaissent dans « l'état d'exception » –, qu'elle ne « défend » pas seulement sa constitution.

Seulement, il se trouve que le cas extrême de l'autoconservation de la conscience est également la réflexion. C'est en elle que cette conscience devient autre à elle-même, sans cependant pouvoir l'être d'une manière qui satisfait à l'exigence d'une subjectivité donnée. C'est le problème que Descartes a mis à nu lorsqu'il a contesté ou fait disparaître l'*ergo* explicite ou secret dans le *« cogito sum »*. Ce qui époustoufle le plus l'observateur de la phénoménologie distant de l'école est sa croyance, sans la moindre irritation, en la descriptibilité de la conscience et de son présupposé : son *autotransparence*. De cela témoigne toujours à nouveau l'analyse de la conscience intime du temps telle que Heidegger l'a tout d'abord extraite, en 1928, des manuscrits de Husserl, et telle qu'elle est devenue plus largement accessible depuis lors grâce à des matériaux posthumes.

Husserl décrit le mécanisme de l'engendrement de la conscience du temps sur la base de ce qu'il appelle « impression originelle », autrement dit de l'affection aussi bien momentanée que constante de la conscience par ce qu'elle n'est pas elle-même. Or, ce mécanisme ne doit pas être une construction, mais la quintessence de ce qui devient présent à la conscience en tant que sa constitution propre et par une intuition pleinement valable. Ce que Husserl représente est en réalité très semblable à l'invention de son compatriote Sigmund Freud, qu'il nomme l'appareil psychique, à ceci près que le mécanisme de la constitution du temps doit se révéler être quelque chose comme un appareil transcendantal : la nécessité pour toute conscience de la façon dont elle aurait à se constituer. Mais voici que l'intentionnalité de la conscience devrait précisément résider en ceci qu'elle constitue dans l'intégration

de ses réalisations ce qu'elle n'est pas elle-même : son objet. Peut-elle alors également se permettre de devenir à elle-même un tel objet en toute évidence, sans cesser d'être elle-même ?

Je ne néglige pas le fait que réapparaissent ici des problèmes presque antiques de théories idéalistes de la conscience. Mais ce qui me déconcerte est l'insouciance avec laquelle Husserl en fait fi pour une méthode d'épuisement des possibilités de la réflexion. S'agissant du thème de la conscience du temps, qui touche si diversement à d'autres problèmes fondamentaux de la phénoménologie, il n'aurait pas dû se permettre de laisser passer cela. Qui plus est, il y aurait trouvé l'occasion d'aborder la question, jamais posée dans les théories de l'expérience étrangère : savoir si, à côté du souvenir, la réflexion n'a pas elle aussi part à la conquête du concept d'un autre moi – en prenant en compte la compréhension de la contingence du souvenir à côté de la rétention –, et doit même y avoir part pour une théorie transcendantale du sujet. Mais ce pas de la pensée n'aurait pas été sans danger eu égard à la faculté de réalisation de la réflexion sous le standard de l'intuition. Je n'affirme pas que c'est pour cela que Husserl a redouté la relation entre la réflexion et le sujet étranger, mais je ne voudrais pas non plus l'exclure.

Le sujet comme tel peut-il devenir à soi-même, dans l'autodonation, un objet, sous la plus haute prétention à l'évidence donc ? Le cartésien n'est pas éloigné de répondre par l'affirmative, parce qu'il trouve de toute manière le plus haut degré de certitude possible par la réflexion dans le *cogito*. Mais il lui est facile de considérer cette autodonation comme momentanée, ponctuelle, certes dans le temps, mais non pas elle-même temporelle. Il va de soi pour lui que le temps, qui est la menace de l'évidence, n'entre pas en jeu ici. Le *cogito* se tient en stricte simultanéité entre penser et pensée, *cogitare* et *cogitatum*. Le phénoménologue pourtant part de là qu'il n'y a pas de pensée ponctuelle. Même la ponctualité des affections sensorielles de la conscience ne lui paraît pas acceptable, de sorte que ce qu'il appelle « impression originelle » est déjà un moment intentionnel, auquel sont à tout le moins liés le encore qui précède et le futur. Mais ce n'est pas encore assez. Pour la phénoménologie, il est de rigueur que l'état de fait fondamental de toute conscience, la structure qui seule rend possible son intentionnalité, est le temps. Si sa constitution n'était pas

accessible comme auto-donnée, on ne pourrait pas construire de phénoménologie du tout, tout concept de perception et tout concept d'objets resteraient tributaires d'une pure hypothèse sur le contenu d'une *black box* : l'input affection, l'output concepts et jugements – ce serait tout ce que nous aurions devant nous.

L'accessibilité des consciences étrangères dans l'expérience intersubjective ne serait jamais suffisante pour produire l'évidence suffisante à une théorie de la conscience ; bien plutôt la présuppose-t-elle déjà comme possible. Car la conscience étrangère doit certes avoir sa propre évidence de l'expérience « autre moi », mais pas déjà, en même temps, également celle de ses contenus. Par la simple reconnaissance du titre « autre moi », il est déjà présupposé dans une situation d'expérimentation qu'il existe un accord sur des relations temporelles. Par exemple en ceci que je n'attends jamais de nul autre qu'il pourrait tout faire, ou percevoir, ou comprendre en une fois, mais seulement l'un après l'autre, et aussi que sa simultanéité avec lui-même est la seule qui doive être strictement évidente pour lui. L'attente envers l'autre sujet est fondée sur le présupposé que le sujet qui expérimente et celui qui est expérimenté possèdent un point donné de simultanéité, et que c'est à partir de là qu'ils peuvent déterminer du déjà advenu ou ce qui reste à advenir par le souvenir et l'attente, par la rétention et la protention. Sans cela, les significations occasionnelles ne pourraient devenir compréhensibles qu'intrasubjectivement, pas intersubjectivement, ce qui est de toute manière l'une des énigmes de toutes nos facultés de compréhension, parce que la simultanéité n'apparaît pas dans la conscience intime du temps.

Qu'en est-il maintenant de la réflexion – c'est-à-dire de la possibilité de fonder, non pas seulement l'acte de la certitude de soi, mais même une phénoménologie de la conscience du temps, sur l'autoperception ? Le sujet est-il nécessairement mis à une distance analogue à celle de la perception étrangère à travers le fait qu'il investit une attitude objectivante envers lui-même ? Ce serait de moi que je parle, et ce ne le serait pas, lorsque je décris ma conscience du temps, tout comme l'autre est aussi un moi, et cependant tout de même pas le mien. On voit bien sûr qu'en agréant à cette réserve avec son optimisme descriptif, la phénoménologie se mettrait dans une situation pénible ; mais elle pourrait en retirer un avantage pour lever

la difficulté majeure de sa théorie de l'expérience étrangère. La question de savoir ce qui permet seulement à un moi de comprendre ce que signifie l'expression « autre moi » pourrait alors recevoir une réponse, en ce sens que l'on rencontre déjà cet état de choses dans toute autoperception, pour autant que celle-ci s'étende au-delà de la ponctualité supposée ou garantie du *cogito*. Nous saurions ce qu'est un autre moi parce que nous pouvons déjà devenir cela pour nous-mêmes.

L'art du sujet de ne pas seulement avoir ce qu'il n'est pas – ses objets – mais ce qu'il est « aussi », à savoir un ayant-été ou un à-venir, a trouvé trop peu de considération dans une discipline qui avait pourtant entrepris à ses débuts de clarifier l'énigme des significations occasionnelles. Celles-ci sont liées, même sans le moindre ballast transcendantal, au « je pense », parce que sans compréhension du moi-maintenant-ici, elles sont privées de toute compréhensibilité. La signification *alter ego* est par conséquent elle aussi une signification occasionnelle, parce qu'elle est indissolublement liée à une telle signification.

Ce n'est qu'en hésitant que Husserl a évoqué la possibilité pour le sujet d'acquérir à travers lui-même le « concept » de l'autre moi, en ce qu'il ne rend pas seulement présent, par des actes du souvenir, ce qu'il importe à chaque fois de se remémorer, mais aussi et toujours celui dont il faut se souvenir : le moi qui a vécu les données remémorées. Ce processus a deux aspects. Formellement, le moi qui se souvient s'identifie sans peine dans ce qui est remémoré ; nul autre n'entre en ligne de compte. Matériellement, le moi qui se souvient a de la peine, compte tenu du médium troublant de la distance temporelle, à se reconnaître soi-même dans ce qui est remémoré, et plus encore à se comprendre. En ce sens, une action indubitablement remémorée peut apparaître comme celle d'un étranger, dans la mesure où elle ne peut plus être comprise – dans ses motivations, dans sa responsabilité, dans ses intentions – par le souvenir. C'est en cela que s'enracinent toutes les difficultés de la « maîtrise du passé » exigée des autres comme allant tout à fait de soi. Le terme « refoulement » est une inutile surthéorisation. Le sujet, qui s'identifie indubitablement dans le souvenir, devient à lui-même l'autre de lui-même, ne serait-ce que par l'attitude d'une autocompréhension à conquérir et forcée. Il est inutile par ailleurs d'évoquer encore que le

souvenir peut *en outre* être trompeur en ce qui concerne les *faits* d'une perception passée.

De tels états de fait de trouble du souvenir, de difficulté à se souvenir, de fausse assurance du souvenir, à l'occasion réfutés de manière humiliante, ont toujours quelque chose de profondément inquiétant. C'est en partant d'une telle inquiétude que devient accessible, par libre variation, le concept d'un sujet qui dispose de son souvenir avec la même évidence que de son présent. Schopenhauer a formulé dans une note le concept limite de ce standard : « La santé authentique de l'esprit consiste en un ressouvenir parfait[1]. »

Ici semble s'ouvrir une antinomie entre deux besoins élémentaires de la conscience : d'une part la demande d'être aussi peu troublée que possible et renvoyée à la faiblesse du souvenir, dans l'unité de l'intentionnalité ; d'autre part la prétention de savoir donnée la possibilité d'acquisition du concept d'un autre moi, comme condition de possibilité de son expérimentation, malgré cette faiblesse du souvenir. Car le concept théoriquement indispensable d'« existence objective » peut déjà être fondé à partir de ce concept, et non pas seulement à partir de l'« expérience » étrangère. Il pourrait être décisif, pour la systématique transcendantale de la phénoménologie (complexe de Robinson), que l'expérience de soi suffise pour penser la possibilité de l'expérience étrangère, eu égard à la contingence de la perception des moi étrangers.

Si cela devait se confirmer, la « présence » du souvenir dans la conscience pourrait être vue sous un autre angle. La phénoménologie a réussi à démontrer comme *nécessaires* par essence à l'intentionnalité de la conscience les phénomènes de la rétention et de la protention. Elle n'a pas même entrepris la tentative analogue pour le souvenir. Il suffit à Husserl de donner à comprendre comment, dans une conscience structurée par constitution temporelle, le souvenir se distingue de la rétention.

Si l'on intègre l'instrument de la libre variation à cet état de fait, il en résulte qu'une conscience sans souvenir est pensable. Et la question peut rester ouverte de savoir si cela se fait par extension de la rétention ou par conservation de sa limitation.

1. SCHOPENHAUER, *Handschriftlicher Nachlaß* [Fonds posthume manuscrit], A. HÜBSCHER (éd.), III, p. 208 (1825).

Le souvenir n'existe pas nécessairement. S'il existe tout de même, la raison doit s'en trouver en dehors de l'intentionnalité.

Seul peut être déterminé ce que le souvenir ne doit pas être : il ne doit pas être autodonation du moi remémoré eu égard à ses contenus matériels. Car sinon, le moi qui se souvient deviendrait ressouvenir sans restriction – et ainsi une subjectivité temporellement scindée. Ce moi devrait attendre et vivre encore une fois son temps déjà vécu simultanément avec le temps qui reste encore à vivre, mais du coup en serait empêché dans son présent actuel, par le versant noématique de l'acte noétique du souvenir. Ici, le concept limite de Schopenhauer de la santé de l'esprit devient problématique.

Cette considération en amène une autre sur la possibilité de la réflexion. Même l'Ego réfléchi doit déjà être pourvu d'une qualité d'étranger pour le moi réfléchissant – autrement dit être *aussi* un autre moi. Car sinon celui-ci serait identique à celui-là. Non pas que toute autodonation devrait être une homéognosis absolue qui laisserait le donné devenir identique à son sujet. Mais un moi ne peut tout simplement être auto-donné qu'en ce que on l'*est*. Si la réflexion atteint sa « valeur désirée » *[Sollwert]* de l'autodonation créant l'évidence absolue, alors le moi, au lieu de se *posséder [haben]* comme « présent », devrait se réaliser à nouveau : *être* à nouveau ce qu'il ne veut pourtant que pouvoir *penser*. Alors la réflexion – à penser alors comme autodonation sans restriction –, sans distance, dissoudrait toujours à nouveau le moi en elle, en détruisant le temps afin de ne pas détruire le Moi ; une *reductio ad absurdum*. Le paradoxe ressemble à celui du souvenir auto-donnant, qui transformait le passé en présent, faisant ainsi du futur du passé le futur du présent, et rendant ainsi absolument impossible toute déterminité du temps. Le moi réfléchissant doit lui aussi avoir un autre temps que le moi réfléchi, si minimal que l'on veuille supposer le « déplacement ».

La réflexion, bien que n'étant pas souvenir, n'en est pas moins du genre du souvenir et non pas de celui de la rétention, car ce à quoi il est seulement possible de réfléchir est toujours déjà constitué dans la rétention. Pour le dire autrement : l'évidence de la réflexion doit contenir un moment de l'autodonation amoindrie, ou, pour l'exprimer moins joliment : de moïté autre. Ici aussi vaut que l'obscurcissement de l'autotranspa-

rence, comme pour le souvenir, n'engendre par égard au sujet donné aucune insécurité, quelle qu'en puisse être l'importance quant à ses contenus et à sa structure de réalisation. Dans cette mesure, l'argument cartésien est conservé. Si tout « je pense » est un « je pense quelque chose », alors aucun *cogito* ne peut jamais non plus être présenté réflexivement sans son *cogitatum*. Et alors, l'acte de la réflexion se trouve toujours en dehors de l'horizon de la rétention ouvert pour la constitution de l'objet. Sous une autre formulation encore : dans la relation à ce qui est réfléchi, la réflexion est par principe déjà datable autrement dans le temps.

L'autotransparence descriptive, sur laquelle reposent les analyses de la phénoménologie, ne devient pas seulement problématique, mais contradictoire, et ce justement à propos de son acquis le plus considérable, celui de la rétention. Ce qui va entièrement à la charge de la réflexion, parce que la rétention peut même être *déduite* sans l'accessibilité *descriptive* ambitionnée comme condition de possibilité de l'intentionnalité de la conscience. On voit alors déjà à un niveau élémentaire ce que l'on sait de toute façon par les spéculations de Husserl sur l'intersubjectivité transcendantale : que sous la main du phénoménologue, la phénoménologie se transforme, de discipline descriptive exigible, en discipline déductive. Autrement dit : elle se rekantianise.

Ce qui se donne pour une description de la constitution de la conscience intime du temps serait alors, d'après son résultat, déductif – dans la mesure où l'intentionnalité de la conscience ne peut « être couronnée de succès » que dans les conditions de la temporalité interne – et, eu égard à l'obtention de ce résultat par le mécanisme de la rétention et de la protention : une hypothèse. Cela serait apparu à Husserl comme une catastrophe. Je ne puis partager ce jugement, puisque presque tout de ce que nous pouvons savoir présente la limitation de l'hypothèse. La force des hypothèses ne peut se trouver que dans leur capacité de concurrencer d'autres hypothèses. Elle rend tout système scientifique essentiellement pluraliste – et c'est aussi le cas de la philosophie.

Il ne s'agit donc pas seulement du soupçon, déjà exprimé du vivant de Descartes par ses correspondants, que dans le *cogito ergo sum* se cacherait un processus discursif, et que par conséquent l'évidence momentanée sans influence du souvenir serait exclue. L'apriorité, découverte par la phénoménologie, de la corrélation entre *cogito* et *cogitatum* rend impossible, du côté du *cogitatum* en tant que synthèse objectale d'une pluralité de moments ponctuels, de penser simultanément le *cogito* comme objectal et comme réflexif. Même si cela était possible du côté de la réflexion, si on pouvait la penser comme une sorte d'acte accompagnant strictement en simultanéité ce qui est accompagné, cela ne ferait que conduire à l'invention inutile d'un méta-sujet qui resterait un X transcendantal postulé. Dans la discussion de son argument, Descartes n'avait cessé d'infléchir toujours plus ce que le *cogitatum* pourrait être dans le *cogito* ; s'il pouvait infléchir les choses de la sorte, c'est parce que lui importait exclusivement la seule et unique certitude du *sum* comme impliqué dans le *Cogito*. Ce qui était, et serait bien entendu facile à obtenir avec n'importe quelle donnée sensorielle de l'affection. S'agissant de cet aveu, il est inutile de se disputer plus avant quant à la possible simultanéité de l'acte réflexif et objectal. Mais pour une phénoménologie, c'est tout à fait insuffisant ; elle doit partir du *cogitatum* comme corrélat intentionnel du *cogito*. Elle ne peut continuer à revendiquer l'évidence de la simultanéité, parce que celle-ci ne serait accessible qu'à une réflexion sur la réflexion, et elle n'en a pas même besoin, puisque la simultanéité est un concept de la conscience externe du temps. Même si une réflexion itérative sur la relation de la réflexion primaire envers son « objet » était possible, il faudrait à nouveau rendre évident pour celle-ci ce qu'elle aurait à rendre évident.

Dans le pathos du nouveau commencement de la philosophie contre sa décadence en psychologisme, Husserl avait dédaigné les résultats historiques, comme ce qui avait tout de même rendu cette décadence possible. Cela vaut avant tout pour son rapport à Kant. Sans cela, il n'aurait pas pu confier à l'expérience de soi les gains sur lesquels la phénoménologie doit s'appuyer. Tout le monde devra admettre que le prix à payer par la phénoménologie pour se laisser faire la leçon par Kant aurait été élevé. Il me suffit de rappeler que Kant avait approché le temps, en s'orientant d'après le concept de temps physicaliste, comme *forme* du sens interne. « Forme du sens interne », cela voulait dire : condition de toute perception possible, aussi bien extérieure qu'intérieure, mais en tant que *condition* cependant, pas elle-même *objet*. Bien plutôt tout le

reste est-il placé sous les conditions du temps, ne procure donc aucunement d'autodonation du sujet pour lui-même. Même la perception interne est une perception d'apparitions *[Erscheinungen]*.

De la sorte, le *cogito* cartésien, sur son versant noématique, était lui aussi soumis aux conditions des expériences, en tant que leur limitation à des expériences. Rien, dans ce que nous avons *dans* la conscience – en dehors du fait *que* nous avons de la conscience – ne peut partager l'évidence de l'autodonation, pas même les actes de notre liberté. C'était assurément la conséquence la plus dure de la découverte de Kant que l'expérience de nous-mêmes en tant qu'êtres moraux ne pouvait partir que de contenus secondaires de subjectivité morale : de la conscience du Je-dois comme d'un *fait* de la raison. Seule une déduction, aucune expérience, ne peut conduire de ce *fait* à la liberté comme condition de sa possibilité.

Même ce Je-pense qui doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations, n'est pas lui-même contenu d'une telle représentation. Même s'il devait pouvoir le devenir réflexivement, cette réflexion doit, de son côté, *pouvoir* être accompagnée du Je-pense : autrement dit, le Je-pense pensé du Je-pense l'accompagnant en tant que possible. Ce Je-pense est une sorte d'index de l'unité de la conscience dans sa diversité, qui doit pouvoir se laisser unir sans contradiction à tout autre contenu de cette conscience. Ce qu'il ne pourrait pas faire si ces contenus ne se trouvaient pas les uns envers les autres dans une relation de liaison nécessaire. Non pas que de la sorte devienne moins mystérieux pour moi ce que Je suis en tant qu'un Je, cela garantit seulement que Je suis en tant qu'*un* Je. Un moment identique, qui est neutre envers tout contenu de mes représentations, peut les accompagner constamment, si elles sont de telle sorte qu'elles ne contreviennent pas à l'identité formelle de ce moment par incompatibilité réciproque selon des critères nécessaires.

Schopenhauer, par ailleurs un interprète compréhensif de Kant trop méconnu, a démontré combien il est facile de mal comprendre cela, par le caractère fautif avec lequel il cite Kant : « Dire “Le Moi ou le Je-pense doit accompagner toutes mes représentations” n'aide en rien ; puisque le moi lui-même est une grandeur inconnue, c'est-à-dire un secret pour lui-même. » C'est précisément ce que Kant n'a pas dit. Il n'a pas demandé que le Je-pense doive accompagner toutes nos représentations, mais uniquement qu'il doive pouvoir les accompagner, c'est-à-dire qu'il soit un mètre pour savoir si les conditions de l'unité du sujet suffisent. N'est pas exigible pour cela un savoir de ce que ce « moi-même » serait. La proposition de Schopenhauer retombe sur elle-même : « Le mot Moi est dans le fond la plus grande équivoque, et pour le problème présent, la source de toute illusion[1]. »

À partir de cette fausse compréhension de Kant, Schopenhauer a tiré presque toute la vaste suite de son système. Pour éviter la problématique de l'autodonation, il a choisi un phénomène de la conscience d'une absolue ponctualité : la volonté. À ses yeux, elle présente sans le moindre doute le caractère d'une expérience de soi évidente, parce que la relation entre un acte de la volonté et un mouvement du corps pourrait être immédiatement expérimentée. Le seul contenu de l'expérience interne de l'évidence est le Je-veux, et donc celui-ci est le seul accès à l'arrière-plan de l'absolu. Même si cette décision, de n'accepter que le Je-veux pour le *cogito*, devait être trop étroite, voire non pertinente, elle n'en contiendrait pas moins incontestablement ce qui est désigné phénoménalement, et donc phénoménologiquement, par le concept de l'autodonation. Certes, le chemin que prend Schopenhauer, à partir du point de départ de l'évidence du Je-veux, n'est pas plus longtemps celui d'une discipline descriptive, mais bien celui en direction d'une instance transcendantale qui justifie et explique l'apparition de cet élément absolu solitaire dans la conscience. Par là est anticipé le caractère contraignant du tardif chemin spéculatif que Husserl n'allait emprunter qu'à partir de la prémisse générale opposée : rien chez lui n'indique que Schopenhauer aurait eu le moindre droit de dire : « À l'intérieur tout est obscur[2]. »

Le constat, si peu apprécié, de Schopenhauer, selon lequel le Je-veux serait l'unique accès du sujet à lui-même, me semble phénoménologiquement pertinent, tel que fondé par lui sur la spontanéité expérimentable dans le corps propre. Il ne s'y trouve pas d'acquiescement aux élargissements spéculatifs.

L'expérience de soi de la volonté n'est pas un objet précieux rare et improbable qui apparaît seulement et uniquement dans

1. SCHOPENHAUER, *Handschriftlicher Nachlaß* [Fonds posthume manuscrit], A. HÜBSCHER (éd.), III, p. 517, p. 574 (1829).
2. *Ibid.*, III, p. 283 (1826).

le contexte d'attitudes théoriques. Sa familiarité, en termes de monde de la vie, se trouve fondée dans le simple fait de l'autoconservation – aussi peu pré-planifiée qu'allant de soi – de cet être qui doit constamment faire usage de la faculté de vouloir quelque chose, et de placer toute volition dans le contexte d'actes volontaires plus englobants. Quant à savoir si cela implique ou pas un acte de volonté ultime et englobant tout, un je-veux-exister, cela ne touche en rien le fait que les actes de volonté n'apparaissent absolument pas isolément. Ils se trouvent dans des associations de tel genre que nul acte unique n'est entièrement indépendant d'autres qui l'ont précédé dans le temps ou qui le suivront. L'homme serait un être de volonté même s'il devait ne jamais avoir conçu la décision générale d'exister, ou bien la supprime par la dernière de toutes les décisions possibles : celle de ne plus vouloir exister.

L'avantage que je vois, pour une théorie de la conscience, dans le phénomène de la volonté, est qu'il représente mieux la symétrie de la rétention et de la protention que le *cogito* d'une impression originelle simplement réceptive, dans laquelle la rétention aura toujours la prévalence et s'appropriera en sus la protention par analogie. Le désavantage de cette opération sélective est en cela qu'elle transforme tout ce qui est appelé « raison » en une fonction de la volonté, et du coup en organisation instrumentale du matériau de la conscience. Pour ainsi dire « humanistiquement », cela nous met mal à l'aise. Mais cela facilite la tâche théorique de comprendre ce qu'est la raison. Y compris l'aveu qu'elle est en tout cas liée, par les présupposés de sa fonction, à l'évolution de l'*Homo sapiens*, et par là même qu'elle repose sur les présupposés de sa constitution organique. Pour l'exprimer autrement : la raison serait superflue si le corps n'en avait besoin pour pouvoir exister ; et il *doit* pouvoir exister, parce que dans cet organisme qui apparaît, la volonté se veut comme le phénomène de son individuation. La raison est l'organe de ce qui est voulu de la sorte, le corps de la visibilité, dont le risque volontairement encouru se compense pour ainsi dire. Mais à vrai dire, pourquoi au juste un risque et avec cela un besoin d'autoconservation ?

La réponse ne serait sans doute pas si éloignée de celle que Husserl lui-même devait donner pour son sujet transcendantal absolu : un sujet sans objet est dénué de sens, il doit se le créer ; de même une volonté sans voulu est dénuée de sens, elle doit

vouloir quelque chose et se dissoudre dans le destin de ce qui est ainsi voulu. Chez Husserl aussi la subjectivité transcendantale – quelque immatérielle que l'on puisse la penser – est en dernier ressort tout de même tributaire de mondanéisation par corporéisation, parce que la phénoménologie avait au préalable érigé en l'un de ses résultats les plus assurés que l'intersubjectivité ne pouvait être réalisée que par la visibilité.

Mais ce qui rend l'un accessible aux autres par sa visibilité, c'est aussi ce qui l'expose au danger des actes de volonté destructeurs qui le concernent. La raison, en tant qu'organe de l'autoconservation, ne peut être que secondaire ; elle est la solution que se donne le corps quant à ses problèmes d'existence, au moyen du cerveau et de ses capacités sensorielles. En elle ne peut pas être cherchée l'*essence* de l'homme. Mais en se montrant capable de créer des règles *générales* pour des exigences *concrètes*, c'est-à-dire en produisant des réalisations précises une fois pour toutes, elle acquiert de libres capacités pour des tâches originelles non prévues, luxueuses : et pour finir la raison se préoccupe même d'elle-même, devient réflexive, s'émancipe par parasitage de ses fonctions organiques adjuvantes vers une « fonction de fonction libre » culturellement garantie ou du moins facilitée : l'autonomie. Elle peut parfaitement oublier cette histoire qui est la sienne, et s'accepter comme étant sa propre fin : en tant que raison théorique qui a, fonctionnellement, déjà réalisé plus que ce pour quoi elle était à vrai dire née. Le fonctionnaire se démet de sa fonction pour ne plus se préoccuper que de lui-même, et même pour découvrir ce faisant la justification de son existence : l'absence de fonction de la raison comme gain d'un monde qui n'est pas seulement celui du souci de l'autoconservation, mais celui de la jouissance de l'existence conservée.

C'est là, selon des présupposés qui restent peut-être à mieux assurer encore, l'histoire possible, tout comme elle peut être la préhistoire de la phénoménologie. La phénoménologie serait alors la systématisation de cet état parasitaire dans lequel c'est l'oubli, et non pas le souvenir, qui constitue la dignité de la raison. Ce vers quoi je voulais orienter l'attention est ce fait étrange que la métaphysique spéculative de la volonté, de type schopenhauérien légèrement modifié, explique certes ce que la réflexion découvre et ce qui est son seul objet adéquat, mais ne considère pas comme digne d'attention qu'il faille expli-

quer le fait de la réflexion lui-même comme un savoir-faire qui doit d'abord être conquis dans la fonction de la raison. Pourquoi existe-t-il quelque chose comme la réflexion ? Uniquement comme l'une des formes d'exubérance, d'*hybris* de la raison libérée de sa nécessité naturelle ? Mais ni dans le je-pense, ni dans le je-veux ne se trouve déjà le je-me-pense. Le statut autonome de la théorie, que la raison usurpe à partir du détrônement parasitaire de son maître organique, est tout à fait pensable sans la tournure réflexive, sans même le pressentiment de sa possibilité, sans un tel emballement du mépris de l'économie.

Une anthropologie phénoménologique devrait être cette pièce de la phénoménologie qui rend évidents les présupposés du phénoménologue comme anthropologiques, ou sinon, en livre tout de même une hypothèse sur laquelle il ne serait pas facile de surenchérir. Si l'on observe cette entreprise à partir de Schopenhauer, alors il faudrait que ce soit la visibilité, dans son développement le plus précaire, l'humain, qui ait nécessité la réflexion. Schopenhauer travaille avec une métaphore absolue : ce n'est pas le corps qui est compris métaphoriquement comme choséité, sous la main, mais à l'inverse, c'est tout ce qui est chose sous la main qui est compris selon la métaphore absolue du corps, dans la mesure où celui-ci est disposition de la volonté dans sa valeur limite : en tant que son apparition même. Le corps est, si l'on veut, l'exagération extrême de la volonté qui se donne le mouvement, l'expression, et même pour finir le support de l'expression elle-même. Il existe une symbiose unique entre le sujet et son corps, qui trouve sa représentation spécifique dans la faculté d'exprimer. Il suffit d'un pas infime pour que la relation de la volonté envers le corps, en tant qu'elle en dispose simplement, puisse se transformer en ce qui donne purement et simplement forme : l'auto-engendrement, la *causa sui*. Ce faisant, l'expérience n'a toujours accès immédiatement qu'à la disposition, phénoménologiquement, la « manifestation dans le corps » *[Walten im Leib]*.

Pour Schopenhauer – et ce n'est pas là pur arbitraire spéculatif – se laissait immédiatement saisir dans la réflexion le principe de toute apparition, la *natura naturans* : l'expérience du corps propre, en tant que s'approchant de son autoproduction, du moins dans le comportement expressif, est la métaphore absolue de la compréhension du monde. Le phénoménologue

n'est pas en droit de retracer ce pas, qui va de l'auto*présentation* dans le se-montrer à l'auto-*engendrement* comme base de la métaphore absolue du monde ; c'est l'hyperbole qui fait progresser vers la métaphysique spéculative la question de l'origine de notre concept de l'apparition. Il n'y a certes pas lieu de chercher querelle à Schopenhauer quant à ce que Husserl aussi fera, en extrayant finalement un système déductif à partir de la subjectivité transcendantale ; mais c'est justement là la conséquence de la négligence de la question de la possibilité d'une anthropologie phénoménologique. D'une négligence due à l'attente reconnaissable que le principe de l'intersubjectivité transcendantale rendra possible la déduction *de l'homme* : la reconquête d'une anthropologie comme produit annexe de rang tertiaire, à partir de l'accomplissement de la principialité transcendantale.

La problématisation de l'expérience de soi comme réflexion peut conduire à une théorie de même valeur que la phénoménologie, et de consistance comparable, mais d'une tout autre frappe, comme celle du je-veux de Schopenhauer, comme ultime tenant lieu du *Cogito* cartésien. C'est précisément cette confrontation déviante, avec le point central de la certitude transcendantale nodale, qui permet de rendre visibles les contours d'une anthropologie ; telle que, dans le type, elle devrait être intégrable à la phénoménologie génétique, et pour autant que l'on n'accorde qu'une importance minime aux hyperboles spéculatives, comme il faut d'ailleurs finalement le faire aussi chez Husserl, si l'on est effrayé du passage à une discipline déductive.

Ou bien a-t-on déjà accompli depuis longtemps ce passage, tandis que l'on se croyait encore dans l'accomplissement descriptif ? Il faut rappeler là le chapitre de l'introduction « Intuition catégoriale » chez Husserl. Où donc celle-ci serait-elle décrite, où serait-elle descriptible ? Le fondement élémentaire de la phénoménologie – que toute évidence repose sur une intuition – est effectivement utilisé à fin de montrer qu'une évidence donnée doit avoir une intuition à son fondement, et que donc celle-ci doit exister. Tous les sujets compétents ont une évidence totale dans le commerce avec des recommandations catégoriales comme « et », « ou », « si, alors » – ce sont des significations qui n'autorisent aucun doute. Cette fermeté sans faille dans l'utilisation de moyens d'opérations catégo-

riales est tout à fait de même valeur que celle de propositions géométriques, de calculs formels, de l'utilisation de noms de couleurs. Nous ne pouvons pas décrire cette intuition qui est au fondement d'une telle évidence – ce qui est pourtant obligatoire, phénoménologiquement, pour l'intuition –, nous ne pouvons que *déduire [erschliessen]* que nous l'avons. L'intuition catégoriale est une intuition déduite, comparable en cela à l'« intuition pure » de Kant, qui est déduite de la validité de propositions mathématiques, et bien que personne ne les ait jamais eues.

Or ma thèse est que la réflexion phénoménologique est elle aussi intuition déduite. Personne n'a « observé » réflexivement la constitution de la conscience intime du temps. La certitude que l'engendrement du temps ne peut pas se dérouler autrement que d'après ces constats conduit à conclure à une intuition qui est à leur fondement. Cela vaut de la même façon pour la réflexion transcendantale : elle ne conclut pas du *Je* au *Est*, mais de la certitude absolue du *« cogito sum »* à l'intuition d'un *Ego* transmondain, qui en est le fondement, au milieu d'un *Ego* mondain contingent.

Le paradoxe de la phénoménologie est qu'elle affirme la reconductibilité *[Rückführbarkeit]* intentionnelle à de l'intuition pour tous les objets et pour toutes les significations, mais que pour cette affirmation même elle ne peut pas revendiquer l'intuition, parce qu'il faudrait pour cela la preuve descriptive de ces reconductions, alors qu'il ne peut s'agir que d'inférences déductives. La description *repose* alors sur l'intuition, lorsqu'elle rend possible de *produire* des intuitions.

La métaphore personnelle de Husserl – qui le montre le plus éloigné possible de l'acceptation sans hésitation de l'autotransparence du sujet dans la réflexion – est la transformation de la métaphore du courant de conscience en celle de la vie de la conscience, en tant que le « courant vivant dans lequel je nage[1] ». La possibilité non mise en doute de la réflexion semble plutôt placer celle-ci auprès de la conscience dans la relation du spectateur sur la terre ferme avec le courant, qui s'écoule auprès ou en dessous de lui, sur lequel il se penche,

1. HUSSERL, « Première philosophie : ajout à la 40e leçon » ; *Husserliana* VIII, p. 410 ; trad. fse d'Arion L. Kelkel, *Philosophie première*, Paris, PUF, 1972, 2 vol.

mais dans lequel il ne peut pas nager sans perdre la vue. C'est sans doute en 1923 ou 1924 que Husserl a découvert l'image de « l'actualité de ce courant vivant, dans lequel je nage », alors que la prise en compte de la vie devenait de plus en plus importante pour lui, ce sujet du *Je-pense* en tant que du *J'expérimente-ceci*. Vie et courant sont interchangeables : « J'ai alors pour tout le courant de ma vie la vie absolue comme phénomène, et en cela toujours le moi comme sujet de ce courant, mais comme moi transcendantal... » Sitôt que le moi ne doit pas seulement être le pôle de référence de diversités du donné, mais cette vie vécue elle-même, il fond comme objet possible de la réflexion.

Max Scheler a ainsi formulé cette problématique de la réflexion : un acte ne peut jamais être aussi un objet, il appartient plutôt à l'être des actes « de n'être vécus que dans l'accomplissement même et d'être donnés dans la réflexion[1] ». Mais où donc le phénoménologue puise-t-il la témérité de mettre sur le même plan le vécu et la réflexion à l'aide du « et », sans que la réflexion ne fasse tout de même de l'accomplissement un objet ? Que l'acte soit lui-même « vécu » dans l'accomplissement, ce peut n'être que mode d'expression différent pour une seule et même chose ; car comment un acte pourrait-il bien être accompli sans être vécu, dans la mesure où l'on ne voulait pas qualifier d'« actes » des réactions et des réflexes non arbitraires ? En tout cas, la réflexion ne doit pas être un acte second, orienté en arrière vers le premier, et qui objectalise celui-ci. Bien plutôt : « Le savoir réflexif "l'accompagne", mais ne l'objectalise pas. » Cette simultanéité de la réflexion et de l'acte est comprise au moyen du concept de « personne », dont l'être ne pourrait jamais devenir objet : si déjà l'acte n'est jamais objet, alors « a fortiori la personne vivant dans l'accomplissement de son acte », et dont le mode d'être donné n'est jamais autre chose que « son accomplissement d'acte, dans lequel, en y vivant elle se vit simultanément[2] ». Cela peut être aussi juste que l'on voudra – pourra-t-il jamais lui revenir la qualité d'une intuition descriptible sur laquelle pourrait se fonder la visée phénoménologique ?

1. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, dans *Gesammelte Werke* II, Berne, 1954, p. 385.
2. *Ibid.*, p. 397.

Il vaut d'être remarqué que Heidegger a cité ce passage dans son cours de Marburg de l'été 1925, et qu'il l'a affiné en y ajoutant un élément métaphorique : « la réflexion n'est autre qu'un flottement *[Mitschweben]* de la conscience entièrement non qualifiée de "réflexions" avec les actes s'accomplissant[1]. » L'aveu de Scheler est plus important : que le souvenir immédiat serait de même rang que la réflexion dans l'accomplissement même. Ce qui est inévitable si l'accomplissement d'acte vécu – et rien que cela est déjà tautologique – ne doit pas aussi, comme tel, être la réflexion ; ce qui ne serait alors qu'un doublement de nom.

Le Je-pense de Descartes et le Je-veux de Schopenhauer, comme ultimes points de convergence de toute réflexion – de quelque manière que celle-ci puisse leur parvenir – se distinguent par leur asymétrie différente de la relation au temps : Le Je-pense est sentimental quant à la rétention *[Retentionslastig]*, le Je-veux est sentimental quant à la protention. Mai si l'on part de l'identité formelle, elle rend évident pour tout souvenir, comme pour le continuum du temps non remémoré, que son sujet n'est pas seulement identique à chacun de ses souvenirs possibles, mais aussi à celui de son passé non remémoré en tant que le sien. Il est un remémoré parmi d'autres modes possibles – ce qui ne peut valoir que pour un sujet visible, et identifiable par d'autres. Mais il est aussi identique avec celui de son futur, non articulé en attentes, partiellement déjà représenté – y compris celui qu'il passera dans le sommeil ou d'autres absences à soi, et dont en tout cas il sera responsable – ce qui est maintenant la seule chose qu'il sait avec certitude. Ce retour, comme cette anticipation, ne change rien au fait qu'aucun souvenir ne peut être « atteint » par la rétention, aucune attente par la protention, qu'il ne peut donc pas exister de passages et de fabrications de rattrapage de contextes non discrets.

Ce qui pèse le plus lourd contre l'identité formelle, et contre celle du sujet moral qui repose sur elle, est le phénomène du rêve. Est-il vrai aussi pour le moi du rêve dont quelqu'un se souvient, qu'il ne saurait s'agir d'un autre moi que de celui qui

1. HEIDEGGER, « Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs » [Prolégomènes à l'histoire du concept de temps], dans *Gesamtausgabe* XX, Francfort, 1979, p. 176.

se souvient de cela ? Et donc également responsable de son contenu de rêve ? L'objection et le reproche sont si tentants parce que la réalité du rêve et le sujet du rêve laissent l'impression d'une irresponsabilité notoire. La question de la responsabilité morale du rêve a préoccupé la psychanalyse – et elle a incité Freud lui-même, en 1925, c'est-à-dire un quart de siècle après *L'Interprétation du rêve*, à se pencher sur la question, dans *Quelques suppléments à l'ensemble de l'interprétation du rêve*.

Même si le contenu manifeste du rêve ne représente qu'un « trompe-l'œil » et une « façade », si l'immoralité rêvée n'est qu'« anodines vantardises, des identifications qui visent à donner illusion par un masque », il n'y a pas d'issue hors de la responsabilité morale du rêveur pour son rêve. La question en retour de Freud est désarmante : « Que faire d'elles autrement ? » [de ses motions de rêve mauvaises, *NdT*]. Et celui qui dit, à titre de défense, que ce qui est inconnu, inconscient et refoulé, en lui, ce n'est pas son « moi », il ne se tiendrait pas « sur le terrain de la psychanalyse ». Ce serait une entreprise sans perspective, pour quelque but vital que ce soit, de séparer le moi du Ça[1]. Cette réflexion est extrêmement importante, parce qu'elle devrait avoir procuré les plus grandes difficultés au lecteur phénoménologique de Freud avec son évidence pour l'identité du moi dans le temps – y compris celle du sommeil et du rêve – s'il en avait décidé autrement. De même qu'il est instructif de se demander comment cette question, avec ses implications plus seulement formelles, a dû préoccuper le cercle de l'école freudienne : que le maître ait dû donner cette clarification, un quart de siècle après *L'Interprétation du rêve*.

Simultanément, dans le rêve, il est particulièrement évident à quel point l'assurance du souvenir quant au contenu se distingue de l'assurance formelle de l'identité. Le rêve pourrait fort bien être un produit artificiel du souvenir, tel que la psychanalyse seule en a découvert ; produits hautement artificiels, par-delà la période de latence, par exemple les falsifications sur la séduction durant l'enfance. Mais par l'interprétation du rêve, le contenu du rêve perd lui aussi en irresponsabilité : en ce que

1. FREUD, dans *Œuvres complètes*, Paris, PUF, t. XVII, 1992, p. 565-569.

le contenu manifeste apparaît traductible en un contenu latent, la façade du rêve devient transparente, et l'identité momentanée du rêveur, accessible justement dans ce qu'elle ne voulait pas montrer.

À l'identité formelle appartient l'identité transcendantale. Dans chaque souvenir, je puis être assuré que le moi ressouvenu a été tout autant capable de réfléchir transcendantalement à son autocertitude que le moi actuel qui se souvient – dans la mesure où ce dernier devrait en être absolument capable selon l'injonction cartésienne. Cependant, le moi qui se souvient ne peut pas répéter cette réflexion, ne peut pas la rendre présente, et donc ne peut pas l'accomplir à la place du moi ressouvenu. Par ailleurs, il ne gagne pas non plus l'évidence de cette faculté réflexive du moi ressouvenu par « empathie » dans le sujet passé qui éprouve, en tant qu'un sujet qu'il n'est plus et qu'il a pourtant été. L'évidence vient de là que le moi présent peut comprendre ce qu'il veut dire lorsqu'il dit « je », et en déduit que ce moi passé formellement identique doit aussi avoir pu le comprendre, aussitôt qu'il disait « je ». Dans les deux cas, des deux côtés, pour les deux temps, il se trouve que la signification occasionnelle « je », que tout sujet quelconque doit pouvoir utiliser pour lui-même, se transforme en la signification transcendantale « je », qui se distingue de la signification occasionnelle par là qu'est impliqué en elle le « je-suis ». C'est sa certitude absolue acquise de la sorte, pour ainsi dire recouverte par la signification occasionnelle, qui ouvre la dimension transcendantale.

Mais ce croisement justement, cette implication du « je-suis » absolu dans le « je » occasionnel, ne vaut pas avec la généralité qui permet d'affirmer que celui qui peut *dire* « je » doive aussi pouvoir *penser* « je-suis ». C'est la raison pour laquelle l'expérience étrangère ne contient pas d'évidence apprésentative du fait qu'un « autre moi » doive être un moi de réflexion transcendantale possible, dans la mesure où il n'aurait été reconnu que comme le sujet en général d'une expérience. La perception étrangère reste une hypothèse qui admet l'autre comme sujet d'implication et de responsabilité identique ; l'hypothèse devient un postulat de la raison, car nous ne pourrions pas exister sans tenir ce qui est autre ainsi que les autres pour évaluables et responsables. Le postulat contient le fait que toutes les représentations d'un autre sont portées à une

telle unité qu'un je-pense doit pouvoir les accompagner. On pourrait aussi désigner le postulat comme celui de l'identité formelle de l'autre *également*. Mais comme il ne s'applique qu'à l'accompagnement possible de toutes les réflexions par le je-pense, il n'y a pas d'évidence de ce que l'autre pense jamais réellement je-pense, en déduise réellement je-suis, autrement dit trouve l'accès à la réflexion transcendantale. Cela est aussi inaccessible à l'intuition que toute autre certitude réflexive des sujets étrangers donnés dans l'apprésentation. Elle ne peut être rendue accessible par nulle communication langagière ou d'un autre genre symbolique.

Ces considérations présupposent que la réflexion existe comme évidence propre, c'est-à-dire comme un *cogito* qui se laisse saisir dans un autre *cogito*. Cette condition apparaît à la phénoménologie comme toujours réalisable et réalisée ; il semblerait qu'elle ne serait d'ailleurs possible absolument que par cette réalisation. Mais voilà qui est loin de ne pas poser problème, et cela justement à travers les propres résultats de la phénoménologie dans le contexte de l'intentionnalité et de l'a priori de corrélation. Tout *cogito* a son *cogitatum*, s'y rapporte, sur le mode de l'intentionnalité, comme à l'unité des diversités de ses données, de ses affections, de ses impressions originelles. Le *cogitatum* régule le processus du *cogito* selon ses besoins de sens immanents, en tant qu'un objet d'une typique précise et exclusive de saisie possible. C'est précisément pour cette raison que l'acte et l'objet, *Noésis* et *Noéma*, se corrèlent a priori. Mais le sens de l'objet ne régule pas seulement le mode de procéder de l'acte de conscience, mais aussi le « parcours » de conscience auquel il fait appel pour sa constitution, et qu'il « réalise » par une symétrie de rétention et de protention orientée par un sens. Le *cogitatum* est la règle de ce qui devient présent comme donné à une conscience, qui peut être englobé dans son champ de présence, tout simplement par là qu'il « défend » son exigence de sens contre le « refoulement » dans le déjà-plus engendré par le courant constant d'impressions originelles fraîches ; parce qu'il la conserve dans le juste-encore, ne la laisse pas être refoulée hors de lui. C'est là, et sans le moindre égard encore pour un système organique, l'autoconservation de la conscience – ou tout de même de sa capacité objectale.

Mais la question de toutes les questions est : peut-il, *en plus* de cette autoconservation, atteindre aussi à l'auto-intuition ?

Selon le principe de la corrélation apriorique, non. Un nouveau *cogitatum*, et fût-ce le *cogito* lui-même comme *cogitatum*, implique de nouvelles exigences de sens de la relation entre objet et acte, *Noéma* et *Noésis*. Mais cela entraîne nécessairement que la réflexion arrête et interrompe justement la rétention, vers l'acte objectal de laquelle, celui du *cogito*, elle se dirige. Elle doit interrompre cette réflexion parce qu'elle commence la sienne propre. Il n'y a pas lieu d'objecter que, ce faisant, elle inclut nécessairement, par rétention, également le sens de l'objectalité dont elle était en possession à l'instant. Sans cela, la conscience ne pourrait pas du tout former d'unité par rétention, et elle serait pour ainsi dire dépecée par ses objets. Mais ce sens : *objet-à-l'instant-encore-possédé* n'est plus la totalité d'acte elle-même constituant cet objet, il n'est plus l'horizon de rétention et de protention qui va de pair ; il n'est plus que son poste d'observation dans le nouvel horizon. Or, dans celui-là, l'intention de la présentification réflexive d'un acte objectal à l'instant encore accompli ne peut justement être accomplie que parce que subsiste encore la conscience que c'était justement ceci, et rien d'autre, qui donnait au *cogito* son *cogitatum*, sans pourtant pouvoir pour autant, encore ou à nouveau, posséder la présence corrélative entière de tous deux.

Ce n'est là que la description minutieuse de ce fait que la réflexion appartient au souvenir. S'il en est ainsi, elle appartient *eo ipso* à ce qu'une conscience ne doit pas avoir pour pouvoir être cela. Car dans la réflexion, la conscience doit s'éloigner d'elle-même, pour pouvoir revenir à elle-même, parce que dans l'alliance entre *cogito* et *cogitatum*, elle revient toujours à elle-même. Seule une conscience qui serait aussi capable de réaliser la rétention illimitée conforme à son essence ne s'éloignerait pas d'elle-même, ni ne devrait, ou pourrait seulement, revenir vers soi. D'où la forte contrainte à demander si nous savons ce que nous voulons dire lorsque nous attribuons de la réflexion à une telle « conscience pure » pensée comme existante ; réflexion comme quelque chose qui pourrait se maintenir dans l'horizon de la rétention infinie, qui resterait toujours présent et n'aurait jamais de passé, qui devrait pour ainsi dire empiler en double étage présent sur présent.

Mais qu'en est-il alors des moyens qui sont déjà présupposés par ces déclarations ? Si la réflexion appartient par essence au souvenir et non pas à la rétention, qu'en est-il

alors de l'évidence de la rétention elle-même et de sa différence avec le souvenir ? Tout d'abord on peut dire : s'il existe seulement quelque chose comme de la rétention, alors il ne peut pas y avoir de réflexion sur un acte de l'*intentio recta* au sein de la rétention elle-même régulée et limitée par le sens de celle-ci. Autrement dit, ce n'est pas par réflexion que se décide si la rétention existe. Cela se décide par la description de la conscience comme d'une structure objectale et formatrice d'objet, définie par l'intentionnalité, par la stricte correspondance de tous les actes envers leur contenu, pour autant précisément que ces contenus ne peuvent jamais être pensés comme des unités absolues. Mais si ce sont des unités de diversités, il en résulte toujours l'exigence d'étendue dans un maintenant, dans lequel doivent pourtant pouvoir être distinguées des impressions originelles pour la constitution de la diversité, sans qu'elles aient cependant jamais le droit d'avoir un sens objectal. On peut dire aussi que cette qualité de la conscience est déduite du concept de l'objet, dont elle doit être pensée capable. Et c'est là, en vérité, de la déduction, pas de la description – ou alors sauvée tout de même comme description par le fait que cela peut être rapporté à une « intuition » *sui generis*, pour autant qu'il est permis d'appeler intuition tout ce qui confère un caractère indiscutable (d'après le modèle de « l'intuition catégoriale » de Husserl). Nous refoulons le concept de la déduction en définissant l'intuition de telle sorte qu'il ne dépend que de la modalité de ses résultats si elle est présente. Dans cette mesure, tous les jugements qui reposent sur une intuition sont, à leur façon, analytiques. Si l'on élargit le concept de description de cette manière, alors le lieu de la déduction est juste « préféré » ; sur la base de la simple décision de trancher ce que signifie la présence d'une intuition, et par conséquent où elle peut être présente.

La réflexion est par conséquent un fait qui repose sur un autre fait, celui du souvenir. Par nécessité d'essence, n'appartient à une conscience, pour autant qu'elle doive avoir la faculté d'objet, que la rétention et la protention, c'est-à-dire le présent modifié ou amplifié, mais non pas le passé ou le futur. Bien plutôt tout passé, pour autant qu'il apparaisse seulement dans une conscience, se trouve-t-il dans le continuum *latent* de la rétention ; tout futur, qui n'apparaît que si du passé apparaît, dans le continuum *latent* de la protention. Car aussi peu il

est seulement possible de penser une interruption de la rétention naufragée en dehors de l'horizon de conscience, aussi peu il est possible de penser un point de référence extrême de la protention, qui est plus indéterminée dans son empilement de couches que la rétention linéaire.

Selon leur essence, la rétention comme la protention sont infinies. Pour autant qu'elles soient nécessaires absolument pour une conscience, celle-ci est infinie dans les deux directions, n'est en tout cas limitée que factuellement selon l'analogie d'un horizon, qui lui aussi ne se rapporte toujours qu'à un point de vue précis, mais dont personne ne suppose que là, on atteindrait une véritable limite. Dans la conscience d'un être mondain – de celui donc que Heidegger appelle être-dans-le-monde – cela se fait remarquer par là que, commencement et fin du courant de conscience ne peuvent tout bonnement pas être expérimentés, ressouvenus ou attendus, pas même pensés. Ce n'est que médiatement que le sujet a une expérience de la naissance et de la mort, par d'autres et sur d'autres. C'est là, à côté de l'expérience étrangère, la seule expérience qui n'est absolument pas possible comme authentique : personne ne vit sa naissance, personne sa mort, et nous n'en saurions rien dans un monde où ne naîtraient et ne mourraient pas des autres, et dans lequel nous apprenons cela à travers le processus de leur devenir visible et de leur disparition hors de la visibilité. Un Robinson absolu, un *solus ipse*, serait tout bonnement incapable de penser qu'il n'a jamais été ou qu'il ne sera plus ; il ne trouverait aucun point d'appui pour cela dans sa conscience. Aussi peu qu'elle contiendrait le souvenir d'un commencement, aussi peu elle contiendrait l'attente d'une fin. De là découle que ce n'est pas toujours nécessairement refoulement ou inauthenticité si, dans leur comportement quotidien, il peut sembler que les hommes ne croient pas vraiment au fait qu'ils doivent mourir. Cela précisément se trouve bien fondé dans la normalité de la conscience.

S'il en est ainsi, alors la limitation de la rétention et de la protention dans le seul type de conscience connu de nous n'est que factuelle. Mais dans ce cas, l'apparition de souvenir et d'attente dans cette conscience justement n'est déjà que sa restriction factuelle, et non pas sa finitude essentielle. Le souvenir et l'attente seraient alors tout bonnement des fonctions de remplacement pour le fait que le continuum créé par la

rétention et la protention autour du présent, comme impression originelle, ne peut pas être maintenu en acte.

Tout élargissement de la rétention pensé par fiction devrait résorber des parties du souvenir et enlever tout fondement à la relation entre moi se souvenant et moi ressouvenu comme « empathie », dans la mesure de cette résorption. Tout élargissement de la protention pensé par fiction intégrerait l'attente pièce après pièce, et la priverait de tout fondement, puisque se trouvant déjà dans des relations temporelles et non pas comme constituant cette attitude. Simultanément à cela, la base de départ de l'expérience étrangère, la formation de son concept par « empathie » immanente deviendrait problématique. Car ce moi si largement dans l'encore ou dans le déjà atteignable n'émet pas du tout de prétentions à des empathies, mais du même coup ne conduit pas non plus au concept de ce qu'un autre moi pose essentiellement comme exigences, aussitôt que nous pouvons être sûr que nous avons affaire à quelque chose de tel. L'empathie est bien toujours rejet de l'intuition.

Husserl n'a décrit la rétention et la protention que dans leur signification intentionnelle pour la possibilité d'*objets*, pas pour la compréhension totale de soi du sujet. En bonne logique, il n'a donc pas reconnu comme un simple fait leur limitation dans la conscience humaine mondaine, et il n'aurait jamais accepté cela comme tel. Car pour cela, il aurait dû considérer que le côte à côte de la rétention et du souvenir, de la protention et de l'attente est une particularité dans une seule et même conscience, qui n'est pas en relation avec des conditions situées à, ou dans la conscience, et en faisant un pas risqué de plus qui *pourrait* au moins avoir quelque chose à voir avec une anthropologie. Mais si le souvenir et l'attente n'étaient plus des parties constitutives nécessaires d'une conscience absolument, d'une conscience « pure », alors ils ne seraient plus non plus saisissables pour la subjectivité transcendantale. Ce qui aurait de lourdes conséquences : chacun des sujets de l'intersubjectivité transcendantale devrait – en tant qu'un moi pensé comme libre des conditions du monde – être en pleine possession de rétention et de protention, et donc réaliser sa conscience comme pure continuité, et exclure par là la possession du souvenir et de l'attente. Mais cette exclusion serait aussi toujours et nécessairement celle d'un concept d'empathie, et donc aussi d'un concept du sujet étranger et autre. Dans

les conditions de la conscience pure, l'expérience étrangère ne pourrait plus être développée comme lui étant nécessaire par essence, ni même seulement comme lui étant possible. Mais si elle n'avait pas le concept de l'autre, ele ne pourrait en aucune circonstance faire l'expérience de l'autre, parce que celle-ci ne peut pas être intuition, mais seulement apprésentation.

Si l'on tente d'exprimer cela dans le langage d'une crypto-théologie : le dieu de cette théologie ne pourrait pas édicter l'interdiction d'avoir d'autres dieux à côté de lui, parce qu'il ne comprendrait pas le contenu de cette interdiction. La maladie divine de la jalousie lui serait étrangère – non pas par bonté, mais par ignorance de la possibilité de ses objets, des autres dieux. Mais ce qui serait plus grave pour une crypto-théologie, serait que son dieu serait disqualifié en tant que créateur d'un monde. Dans le meilleur des cas, il lui conférerait une qualité pour ses habitants raisonnables, qu'il ne pouvait lui-même ni comprendre ni même vouloir comme telle : celle de leur existence objective. Il appartient nécessairement à leur simple compréhension conceptuelle de pouvoir penser une pluralité de sujets, dont chacun est l'autre pour tous les autres. Autrement dit : ce dieu, à l'arrière-plan crypto-théologique de la phénoménologie, ne pourrait pas comprendre sa propre volonté ni son acte de créateur si, de l'espèce unique *l'Homme*, il avait prévu et voulu dans cette création plus d'un seul exemplaire. Il n'y aurait pour lui absolument aucun sens à se représenter ou à vouloir des sujets d'expériences, bref une conscience capable d'objets.

Ce serait le cul-de-sac de la crypto-théologie : un dieu auquel le philosophe ne serait pas seulement égal, mais supérieur. Lui seul aurait le concept d'une réalité sur laquelle pourrait reposer une vérité plus haute que celle de la pure pensée immanente : celle du savoir objectif. À cette fin, il n'est pas indifférent de comprendre ce qui fait vraiment de la réalité une réalité, et ce qu'elle détermine sous sa « forme » d'un monde. C'est précisément pour cette raison que comprendre cela est la dernière et aussi la plus importante réalisation de la phénoménologie, distinguée dans le chapitre conclusif des *Méditations cartésiennes* par le thème de l'intersubjectivité. En comprenant quelque chose que son dieu caché ne pourrait pas comprendre, le phénoménologue serait davantage que le rival philosophique de jadis des dieux et du Dieu, qui n'aurait fait

que rechercher avec moins d'égards ce que tous veulent aussi depuis le temps du paradis – et selon Luther, doivent même vouloir par nature : être comme dieu. Il serait déjà davantage que cela. De la faiblesse de sa conscience, il aurait fait une force, du succédané du souvenir, la fondation du concept de l'autre, et à partir de là, établi les conditions du savoir de ce que signifie justement « réalité d'un monde », et la manière dont elle s'accomplit dans l'idéal de l'objectivité théorique. Mais c'est à partir de cet idéal qu'est vu que comprendre ce que signifie « réalité d'un monde » serait surpasser le concept d'une « conscience pure ». La question se pose, et subsiste, de savoir si cela ne contient pas une idéalisation historique, et donc factuelle, de l'objectivité.

Si l'on veut rester complètement dans le cadre de la prescription phénoménologique, de ne décrire que ce qui est donné sur le mode de l'essence dans la conscience, alors il faudra considérer cette différence entre le continuum de la constitution immanente du temps par rétention et protention d'une part, et la discontinuité de ses succédanés pour la limitation factuelle de ce continuum, souvenir et attente, d'autre part, comme quelque chose qui n'est pas compatible avec le concept d'une conscience pure, ou qui en tout cas ne peut pas être compris à partir de celle-ci. Mais s'il en est ainsi, alors cet état de choses devient suspect d'avoir quelque chose à voir avec les conditions concrètes d'existence du système organique dans lequel le phénomène est découvert : dans notre conscience, comme celui de l'être vivant de l'espèce *Homo sapiens*. En d'autres termes : cette différence précisément est suspecte d'anthropologie.

À partir de là devient compréhensible, par un aspect à elle-même étranger, pourquoi la phénoménologie n'a jamais voulu être comprise comme une théorie de la connaissance au sens classique. Son intérêt pour l'expérience et pour la théorie n'est pas son ultime et irréfragable écran, et pas non plus l'explication de la manière dont elle a pu naître et se montrer fiable absolument. Elle veut, avant toute assurance de l'accès aux objets, donner à comprendre comment une conscience peut absolument avoir des objets, avec cette qualité de l'appartenance objective à un monde. Dans le traité sur la *Krisis*, Husserl a ramené cette partie centrale de l'effort phénoménologique à la formule brève : « L'important n'est pas d'assurer l'objectivité, mais de la

comprendre. » Par cette accentuation, la phénoménologie pourrait simultanément – et même contre la volonté de son fondateur – ouvrir des accès à des questionnements élémentaires d'une anthropologie. Il se pourrait que, par là, l'idéal théorique de l'« objectivité » perde de son idéalité, c'est-à-dire permette de reconnaître plus clairement qu'il a plagié le cours historique de la naissance et de la formation de la pensée scientifique, et qu'en cela, elle n'a pas encore gagné la liaison contraignante avec une théorie de la conscience. Celle-ci pourrait être produite à un niveau inférieur. Qu'en serait-il si l'« objectivité » n'était que l'accessoire d'une conscience tributaire du souvenir, et l'expérience celui d'une conscience s'organisant seulement en épisodes discrets – une conscience *intermittente* ? Car il est apparu que, dans une conscience se constituant exclusivement par impression originelle, rétention et protention, le concept et l'idéal de l'objectivité ne pouvaient même pas se former, parce que celle-ci n'est pas capable de développer le schéma conceptuel du partage des fonctions qui est impliqué dans le concept d'objectivité.

La question pourtant demeure : cette sortie – forcée de manière « si peu pure » – de la théorie de la conscience pure et extra-mondaine est-elle déjà *eo ipso* l'ouverture d'un accès à une anthropologie ? L'étendue factuelle de la rétention, sa chute dans ce qui n'est-plus-saisissable, *mondanise* certes la conscience pure, mais ne l'*anthropologise* pas déjà pour autant. Lors de cette transgression de la frontière en dehors du domaine central de la phénoménologie de stricte observance, il faut se montrer patient, il faut considérer comme étant déjà un résultat d'importance la perméabilité de la frontière elle-même. Si la rétention et la protention, en tant que ce champ de temporalité originel qui entoure l'impression originelle, sont limitées factuellement – et cela ne peut toujours que signifier : pas accessibles dans leur dimension intégrale –, alors la conscience devient tributaire du souvenir, *pour autant* qu'elle dépend d'un monde de la vie, et de son caractère familier et fiable : elle se trouve dans une situation qui ne va pas de soi pour une théorie de la conscience, compte tenu de l'autoconservation qui lui incombe. Le souvenir transforme le présent en ce qui a déjà été, le futur en ce qui n'est pas une somme de surprises pures. Le souvenir et l'attente sont la quintessence de l'immunité contre le toujours-identique. Mais, contrairement à la rétention et à la protention, ils n'apportent pas leur consistance avec eux. Celle-ci doit d'abord être établie. C'est dans la nécessité de cet établissement que réside la relation entre conscience interne du temps et détermination externe du temps. Contrairement à la rétention et à la protention, le souvenir et l'attente sont, par principe, datables. Ils peuvent être rapportés à un mètre temporel consistant en soi, et déjà avant que n'aient été découverts des paramètres concrets pour celui-ci. Le caractère déterminable du temps est quelque chose qui n'est pas intrinsèque ou pré-donné dans la théorie de la conscience interne du temps ; mais il n'est pas non plus déjà quelque chose comme une proto-physique de la mesure du temps.

Le souvenir implique un autre concept de temps que celui de la constitution interne du temps : celui du caractère déterminable à travers l'identité corporelle dans le continuum spatio-temporel. En celui-ci, le sujet ne se possède certes pas lui-même comme continuité, comme déterminable en tout point et en chaque instant ; cependant, grâce à sa visibilité, il est toujours accessible et datable empiriquement pour d'autres. Cela ne change rien au fait que tous ses actes sont ceux de son souvenir possible, et qu'ils sont liés formellement par son identité, c'est-à-dire intégrés en unité d'une responsabilité. Mais précisément seulement les actes qui ne recouvrent pas sans faille la présence objective. La rétention a sa continuité propre et son identité immédiatement accessible ; le souvenir a besoin de l'assurance qu'à chaque fois ce moi a pu être *présent* là et alors, et donc aurait pu être *perçu*, même si ce fait se soustrait à sa fabrication concrète de souvenir en tant que de l'ayant-vécu. Le souvenir a besoin de la databilité, ce qui n'aurait pas de sens pour la rétention (même pensée comme infinie), parce qu'en elle tout contenu avait été localisé par ses seuls « voisins ». Le souvenir admet bel et bien l'incertitude sur le fait de ce qui a été avant et de ce qui sera après, tout à fait indépendamment de la question de la distance entre les contenus ressouvenus.

Le souvenir est toujours un manque d'authenticité de la conscience, sa défaillance à être entièrement elle-même. Mais tout de même aussi sa capacité à se reconstruire. Seulement, le monde, s'il était basé sur les reconstructions discrètes d'*une* conscience pour elle-même, serait tout aussi épisodique que celle-ci, enclavé en celle-ci, comme le devient incontesta-

blement le moi pour lui-même dans une telle dissipation temporelle. En ce sens, la possibilité qu'offre le manque est simultanément la compensation du manque : l'expérience étrangère non pas le triomphe autoproclamé, exclusivement par déduction transcendantale, de la subjectivité absolue, mais tout d'abord, et en deçà de tous les accroissements que l'on peut en tirer, seulement l'aplanissement d'une déficience par rapport à ce que serait une conscience pure. Percevoir cette fonction compensatrice de l'intersubjectivité est ce qui préserve d'une interprétation partant trop hâtivement d'une « essence » prétendument connue : le moi qui se vit à nouveau en arrière, qui se revit en soi par le souvenir, ne se perçoit pas à nouveau dans cette mêmeté dans laquelle il est présent à soi, et dont il peut être sûr qu'il a été présent. Il gagne *ce faisant* le concept d'un autre, qui pourrait et devrait être témoin du monde, en lieu et place de ses absences épisodiques de l'expérience, ou même de l'observation éveillée ou attentive du monde. Il existe des observateurs, des agents informateurs, des délégations, des remplacements en tant qu'événements spécifiquement intersubjectifs. Il existe, en tant qu'unification projective de toutes ces fonctions, le témoin transcendant du monde, le gardien de la *veritas ontologica*, dont le concept porte le nom du dieu. Grâce à eux, les témoins du monde, le monde acquiert sa constance dans le temps, qui reste interdite à la conscience par l'interruption de sa rétention et par la brièveté de sa protention.

L'autre est celui qui est toujours là, tout comme l'un serait toujours là s'il avait la conscience pure, dont il ne peut évidemment connaître – ou seulement croire connaître – la possibilité que par lui-même. Pour le concept de la conscience pure, il importe peu de savoir si elle pourrait être donnée réflexivement dans l'évidence, ou seulement être pensée comme ce qui devrait être donné, de même qu'il est indifférent pour le concept de l'autre moi (conquis sur une typique de la conscience capable de souvenir) qu'il existe d'autres moi et qu'ils puissent jamais être expérimentés.

Le moment important qui se trouve dans cette conception est que l'objectivité n'y est pas saisie comme accomplissement de la capacité de réalisation de la conscience – quelle que soit finalement l'importance de sa contribution à celle-ci –, mais comme compensation de ses défaillances. Au temps fragmenté de la conscience, par-delà la rétention et la protention, correspond le rôle des autres, qui non seulement, comme chez Husserl, garantissent la constance de la constitution du monde en tant qu'ils sont à chaque fois présents – indépendamment de ceux qui ont vécu avant moi, en même temps que moi, ou après moi –, c'est-à-dire me permettent de comprendre ce que cela signifie que le monde soit quelque chose d'indépendant de ma conscience, bien que ne m'étant tout de même donné que dans cette conscience – mais c'est bien plutôt, et à tout moment « reproductible », la constance de mon être-présent dans cette totalité qui est constituée dans les champs de perception des autres, qui se rapporte à eux, qui ne prend sens qu'à travers eux. Les îles et les parcelles de souvenir et d'attente peuvent bien s'étendre comme toujours au-delà de la dimension temporelle constituée comme temps du monde, mais leur cohérence perdue est tout autant conservée dans la subjectivité toujours désuète pour soi des autres, dont la présence, pour ainsi dire partageant le travail, compense mon absence. Dans le fond, mon propre souvenir a seulement une participation quantitative plus forte dans le partage du travail des autres sur moi – mais justement : seulement une « participation ».

Par exemple : l'alibi que quelqu'un ne peut pas produire, par défaillance du souvenir ou pour d'autres raisons, ce sont, s'il a de la chance, les témoins qu'il peut rassembler qui le lui fournissent, pièce par pièce, parce que toute absence est datable. Celui qui nie, celui qui est accusé de revendiquer une fausse absence, verra de même démontrée, pièce par pièce, sa présence, si ce n'est sa participation aux faits, parce qu'il a pu être « reconnu », et parce qu'il existe à tout moment des relations de simultanéité entre lui et d'autres. Un sujet pensé comme intéressé à l'histoire universelle ne devrait s'en remettre qu'à son propre souvenir pour compléter sa rétention, ne pourrait pas compenser les manques à recouvrir par les horizons de souvenir et d'attente des autres. Ainsi peut néanmoins se condenser indirectement une forme de conscience de présence pure et constante, puisque tous les participants au processus de compensation ont à tout le moins un concept de constance possible quant à leur temps de vie et au-delà de leur mouvement de vie. Cette extrapolation n'est toujours que secondaire par rapport aux interpolations qu'exigent l'expérience de soi tout autant que la conduite anticipatrice des choses de la vie.

Ce faisant, deux conditions sont remplies d'une façon qui va tellement de soi qu'il est encore à peine possible de les faire ressortir par la description : l'interpolation comme l'extrapolation dans l'objectivation du temps présupposent pour chaque sujet des autres, qui sont ses semblables, et qui ne sont pourtant pas absolument ses semblables. Aucun alibi, aucune accusation ne pourrait prendre place si les sujets étaient semblables au point de pouvoir être échangés à volonté. C'est sur la diversité de ceux qui sont spécifiquement semblables que repose le moment nécessaire, mais qui ne va pas du tout de soi, de la possibilité de les identifier individuellement. Tout comme la reproduction, dans le processus génératif, pourrait engendrer des individus à ce point différents que la perception étrangère se trouverait exclue par là, parce que plus personne ne reconnaîtrait ou ne soupçonnerait un de ses semblables, à l'inverse, la similitude des exemplaires reproduits pourrait être à ce point parfaite – littéralement jusqu'à la pointe des doigts, et donc aussi en dernière instance jusqu'à leurs empreintes digitales toujours utiles – que l'identification serait exclue. La visibilité de l'un pour les autres aurait perdu sa signification.

D'un autre côté, en ce qui concerne les attentes d'un futur se trouvant au-delà du temps de la vie propre, elles ne tirent leur sens, par exemple dans l'instauration d'institutions ou de testaments, que de la présupposition d'intentionnalités de même genre, de capacités de responsabilité identiques. Il n'est pas difficile d'envisager des modifications génétiques de l'espèce *Homo sapiens* qui devraient priver de la rationalité élémentaire toute planification ou disposition pour la génération future ou celle d'après. C'est par l'objectivation que les autres réalisent, avec moi et sur moi, que j'expérimente quelles présuppositions ou imputations objectivantes je puis entreprendre, eu égard à l'influence ou à la responsabilité d'autres. Le fait que la capacité de responsabilité, dans le statut de la légalité, dépend aussi peu de la faculté du souvenir que de celle du désendettement est une expérience que tout un chacun ne peut faire que pour lui-même, en soi et pour soi. C'est justement parce que, par essence, le souvenir peut défaillir ou perdre en détermination temporelle, qu'il n'est pas indifférent, pour l'intégrité de la conscience de soi, de synthétiser expérience intérieure et expérience extérieure, bien qu'impossible de les harmoniser, en raison de la discontinuité du souvenir. La divergence entre

souvenir propre et souvenir étranger est toujours l'une des profondes inquiétudes que peut procurer l'intersubjectivité. Nous expérimentons que l'on nous expérimente, nous avons dans la conscience que nous sommes dans la conscience.

Sans doute est-ce aussi de là que vient la signification culturelle immuable qui consiste à rester dans la *Memoria* des autres, de même que l'*officium* humain qui repose là-dessus d'être gardien de la *Memoria* – en d'autres termes : avoir de l'histoire, ne pas renier. Elle est la quintessence de la réalité que peut adopter ce qui est humain, et l'anhistoricisme, la quintessence de la barbarie qui va de pair. Les tout premiers témoignages de culture que nous pouvons reconnaître sont là : non pas seulement historiographie langagière ou écrite, mais aussi piété envers les morts, leur legs posthume, leur forme de vie.

Les théories, même quand elles sont du rang de la phénoménologie, doivent être considérées sous l'angle de la prétention et du renoncement. Si l'on observe l'histoire des sciences, il semble qu'il n'y ait jamais eu de gain théorique important sans renoncement à une prétention, dont on avait jusque-là considéré que l'on ne pouvait y renoncer. La science de la nature des Temps modernes n'a pu se mettre en branle que parce qu'elle a, au moins, accepté de renoncer à la vieille question du *pourquoi*, si ce n'est même qu'elle s'en est réjouie, comme du congédiement de quelque chose qui dépasse les bornes – à savoir l'impossible tâche de devoir demander des comptes à Dieu sur ses motivations –, pour se contenter de la question du *comment*, qui semblait ouvrir non seulement un royaume du savoir, mais bien plutôt un royaume du savoir-faire *[des Könnens]*. La même chose vaut pour la prétention de la connaissance à la totalité, au plus tard depuis que Kant a fait du tout de l'expérience une simple idée de son processus, et non pas de son résultat. Peut-être la phénoménologie contient-elle la pointe extrême de l'alternative entre ambition et renoncement, sa présentation la plus pure dans le processus de l'autoclarification de l'attitude théorique.

Mais c'est précisément la phénoménologie qui se refuse à reconnaître que ses réductions pourraient être qualifiées de renoncements. Ce dont elle se détourne, cela ne valait pas

la peine qu'on y regarde. Lorsqu'elle exclut d'elle-même de parler de l'homme afin de pouvoir parler d'une conscience qui n'avait pas besoin d'être celle de l'homme, et qui n'est que conscience contingente, c'est qu'elle a déjà dévalorisé le rang de ce à quoi elle renonce ce faisant, au profit du gain que lui apporte un tel renoncement. À cela est lié aussi ce que Husserl appelle volontiers « l'abnégation » *[Selbstlosigkeit]* du phénoménologue et ce que cela doit être dans un sens tout à fait littéral : celui qui accomplit le travail infini, celui-là importe peu lors de ce travail. Il n'en est ni le thème ni le bénéficiaire. Sur le plan de l'acceptation des disciplines, le rejet de l'anthropologie par la phénoménologie n'est qu'une copie de cette « abnégation » : lorsque l'on a affaire aux questions ultimes de la philosophie, l'homme n'a pas d'importance.

Mais qu'est-ce donc d'autre qui importe ? Le « nouveau genre de philosophie la plus désintéressée », ainsi que Husserl appelle la phénoménologie en s'adressant à Roman Ingarden, exigeait « l'investissement de la personnalité tout entière et de la vie tout entière ». Le 10 décembre 1925, il écrit à Ingarden qu'il ne place des espoirs sérieux qu'en « des phénoménologues totalement purs et désintéressés ». Mais en dernier ressort, l'abnégation extrême et l'absolu gain de soi convergent. Le fait de formuler ce paradoxe conduit irrémédiablement à la forme douteuse de l'aphorisme métaphysique. La tentative en ce sens se trouve dans la phrase : le sujet phénoménologique se découvre lui-même comme celui qui peut être dieu ; au même instant, il devient indifférent à soi en tant qu'homme. C'est la seule raison pour laquelle celui qui devient dieu doit toujours à nouveau réinstaurer la relation avec ce qui avait bien pu lui devenir indifférent ; afin de se protéger de la rechute au niveau de son abandon. Cette protection est réalisée par la réduction phénoménologique en tant que transcendantale, à travers ses inlassables accentuations et affinements.

Par conséquent, tout conduit à l'exigence de répondre à cette question : comment l'abnégation exigée et revendiquée du philosophe phénoménologue est-elle compatible avec la promesse, qui a pris forme dans sa philosophie, qu'il serait bien le dieu que le serpent du paradis avait promis à l'homme qu'il deviendrait ? La raison plus profonde de tout le paradoxe se trouve dans le concept de l'intuition d'essence et dans son objet privilégié, voire unique : la conscience pure.

Si la conscience peut être saisie dans son essence, alors cette reconnaissance inclut qu'il ne peut tout bonnement pas y avoir d'autre « genre » de conscience que celle-ci : celle qui est saisie comme structure de réalisation intentionnelle. Certes, les vieux contre-types métaphysiques que sont Dieu et l'homme se distinguent selon le degré avec lequel ils réalisent cette conscience – mais le phénoménologue se définit lui-même par là *qu'il* la réalise. Il n'*est* pas le dieu, mais il le *devient*. Il délaisse le degré de la conscience qui n'est que commençante et doxique, inaccomplie, et, par son « travail infini », il poursuit la totalité des intentions en direction de leurs accomplissements possibles.

Là réside aussi son abnégation : le travail infini le sollicite trop, en tant qu'il est cet unique, cet individu, cette vie avec son aspiration au bonheur, son intention d'accomplissement déviante. Il doit s'identifier avec un autre soi, qu'il ne peut cependant jamais remplir pleinement, s'approprier, qu'il ne peut jamais *être*. Ce nouvel *ens infinitum* devient possible comme celui du *labor infinitus*. La raison phénoménologique est adossée à l'accomplissement, pas au renoncement ; cependant l'accomplissement ne s'ouvre à elle que dans la plénitude des renoncements. C'est en cela que se trouve, pour Husserl, la professionnalité tout à fait essentielle du phénoménologue : son intransigeance envers l'autonomie du vouloir vivre comme la quintessence des atteintes contre la raison, dans lesquelles les Temps modernes ont puisé leur fondement sans fondation, et accompli leur technicisation. Ils vivent de la formalisation, de la régression de la conscience à ses actes seulement doxiques, seulement commençants, seulement symboliques. Husserl a formulé cela comme une relation entre l'entendement et la raison, et l'a revendiqué pour le phénoménologue : « Connaissance intuitive *[schauende]* est la raison qui se propose de justement amener l'entendement à la raison[1]. »

La discipline de l'entendement par la raison ne consiste pas à discipliner une dégénérescence par ailleurs pathologique, mais à épuiser les finalités et les limites immanentes de la conscience elle-même : « Ainsi l'évidence est-elle un mode

1. HUSSERL, « L'idée de la phénoménologie » (1907) ; *Husserliana* II, p. 62.

universel de l'intentionnalité qui se rapporte à l'ensemble de la vie de conscience, et à travers lequel elle a une structure téléologique universelle, une aspiration à la "raison", et même une tendance constante en ce sens[1]... »

La raison n'est pas un organe, une faculté, mais une valeur limite de la conscience, qu'elle laisse le soin d'atteindre à l'acceptabilité de sa modération, en concurrence avec l'ambition vitale individuelle, pour se dissoudre dans l'inflexibilité de ce qui ne se révèle qu'accessoirement comme le général.

La raison n'est qu'un autre titre pour le type d'« abnégation » qui, en tant que détermination d'un dieu, empêche de dire de lui qu'il serait un individu. C'est simultanément le titre de l'incompatibilité avouée à contrecœur qui subsiste entre le raisonnable-général et le par-trop-humain, tous deux pris dans leur meilleur sens. La mise en garde déjà évoquée, qu'il nous suffira de rappeler ici, est le rôle rationnellement douteux du souvenir pour la conscience humaine, dont le rationalisme, à son tour, ne saura jamais vraiment que faire. Et Platon non plus, car il a inventé un type de souvenir dans lequel le souvenir demeure inconnu de celui qui se souvient, dans lequel le fait de l'acte de ressouvenir ne peut être appréhendé qu'à partir de l'utilisation de son contenu.

Ce qui est accomplissant dans l'intuition ne consiste pas en une particularité de ses objets. On hésitera peut-être à souscrire à cette proposition dans une telle généralité, si l'on songe à l'intuition d'essence phénoménologique, qui conduit si près du sur-monde des idées de Platon. Mais c'est méconnaître le jeu conjugué de la réduction et de la libre variation dans l'intuition d'essence, que de lui attribuer un genre d'objets transcendants ; de fait, ce sont les mêmes objets que ceux de l'expérience, mais considérés dans la pleine liberté de se détourner de tous leurs conditionnements concrets, c'est-à-dire désolidarisés de leur appartenance à un monde et à une nature factuels.

Ainsi la réduction n'est qu'un aspect partiel, fût-il le plus constant, de la libre variation. Mais celle-ci met en évidence l'intuition eidétique en tant que degré suprême d'un processus, qui est pré-établi par l'intentionnalité de la conscience comme sa forme de réalisation. Le caractère auto-donné d'un corps

1. HUSSERL, « Logique formelle et logique transcendantale » (1929), § 60 ; *Husserliana* XVII, p. 168 s.

dans la perception – dans la mesure où celui-ci ne peut à chaque fois être donné que dans des esquisses *[Abschattungen]* – est aussi pour elle une intrication d'autodonation intuitive et de renvois symboliques aux autres formes d'esquisses du même corps. Là aussi il y aurait accomplissement, si la *rétention* était complète pour toutes les autodonations possibles du corps ; au lieu de cela, la série des esquisses déjà parcourue retombe toujours en dehors de l'horizon de rétention, de sorte qu'elle ne peut être récupérée qu'à partir du *souvenir*, et ne peut être unifiée que partiellement avec l'autodonation en jeu, par fragments devenus discrets.

En ce sens, les évidences traditionnelles insurpassables de la logique et de la mathématique conservent une avance. Mais le rang philosophique de la phénoménologie consiste précisément en ceci qu'il n'existe pas, en elle, par principe, d'écart des objets. Il tient à la conscience et à sa structure intentionnelle que seule l'intuition puisse être la forme limite de la donation pour tous les objets. Cependant l'intuition, de son côté, est nécessairement définie par valeur limite, comme on peut le voir dans le cas de « l'intuition catégoriale », qui n'atteint cela que par la seule prise en compte de formes de données appréhendées *[erschlossen]* : l'intuition doit être au fondement là où est donné un caractère insurpassable dans la compréhension d'une signification, et c'est précisément le cas pour les significations catégoriales. Mais ici aussi, on ne peut s'assurer de leur évidence qu'en s'essayant à l'impossibilité de dévier leur utilisation.

C'est l'essence de la perception que de tendre à l'intuition accomplie de ses objets, et de ne pourtant pouvoir les atteindre toujours que partiellement et transitoirement, par de nouvelles partialités. Une telle proposition sur la perception est pour sa part une déclaration de l'intuition, parce qu'elle repose sur des opérations de la libre variation, et conformément à cela, fait des déclarations valides sur la perception. La déclaration d'essence sur la perception revendique pour son compte l'évidence conclusive qu'elle dénie précisément aux résultats isolés de la perception, et qu'elle peut leur dénier parce que la rétention n'est pas infinie, parce que l'objet de la perception externe n'est pas simultanément donné dans la plénitude de sa corporéité. Husserl a tenu cet état de choses pour si important qu'il a fait débuter par ces phrases son cours de logique fribourgeois

(tenu d'abord en hiver 1920-1921, puis à nouveau en été 1923 ainsi qu'en hiver 1925-1926) : « La perception externe est une prétention constante à réaliser quelque chose qu'elle est, par sa propre essence, hors d'état de réaliser. Donc en un certain sens, une contradiction appartient à son essence[1]. »

La formulation n'admet pas d'autre conclusion que celle-ci : Husserl voulait que le caractère inaccomplissable de l'intentionnalité dans la perception externe soit considéré comme un trait d'essence d'une conscience absolument. Il s'épargne, ou s'interdit par là la possibilité d'introduire en ce point de la phénoménologie quelque chose comme le paradoxe anthropologique.

Si l'apparition d'une unique certitude absolue, celle du *cogito*, offre la raison suffisante dans la conscience mondaine pour la supposition, corollaire de ce fait, d'une subjectivité transcendantale absolue, alors ce serait une contradiction que d'attribuer à cette instance, introduite afin de fonder l'évidence la plus haute, des atténuations de l'évidence qui lui est propre. Or Husserl présuppose que toute intuition phénoménologique d'essence atteinte doit aussi être valable pour une conscience pure absolument : donc également ce qui a pu être rendu évident sur le caractère d'essence de la donation de corps physiques dans la perception externe. Ce qui n'est même pas effleuré ici est le fait qu'un corps physique ne peut être perçu dans un unique donné simultané par nulle conscience, mais exclusivement par les esquisses qui constituent ce corps. Seulement, il n'appartient pas de la même manière à l'essence de cet état de fait que le parcours des esquisses ne puisse être maintenu dans la rétention, mais qu'il s'y dépose ou s'y brise. Par cela seul, toute autodonation momentanée du corps dans l'une de ses esquisses se trouve aussitôt réduite à la pure supposition de toutes ses autres esquisses, vers lesquelles l'intentionnalité se trouve par là tendue. Mais cette stratification de fonction intuitive et symbolique signifie aussi cela : ce n'est tout bonnement pas une nécessité de la pensée que toute conscience ne puisse être qu'épisodique en rapport avec l'identité d'objets physiques, tant il reste nécessaire qu'il ne peut y avoir de simultanéité absolue de leur perception, parce qu'ils cesseraient par

1. HUSSERL, « Analyses sur la synthèse passive » (1920-1926) ; *Husserliana* XI, p. 3.

là d'être des corps, et deviendraient quelque chose comme des images panoramiques.

Certes, la spécificité essentielle du corps physique crée le présupposé pour que puisse apparaître la contradiction formulée par Husserl entre prétention et réalisation de la perception externe ; mais pour que la fondation soit suffisante, il faut encore que vienne s'ajouter à cela un moment qui n'appartient pas par essence à une conscience absolument : celui de l'interruption factuelle finie de la rétention. Afin de ne pas se fourvoyer dans le cul-de-sac anthropologique, Husserl n'a précisément pas laissé devenir une caractéristique du sujet *fini*, dans sa différence pensable avec un quelconque autre sujet, que l'unité du sens objectal se présente, à la perception externe, sous la diversité d'apparitions possibles. Du coup, ce n'est pas le seul sujet fini, mais un sujet de toute catégorie absolument, qui reste tributaire de l'unité *de la* diversité, de l'identification par stratifications. Ce n'est pourtant que pour l'ego mondain que leur continuum interminable est incompatible avec la clôture de la rétention et avec la dépendance du souvenir. Accomplissement de l'intentionnalité de telle sorte qu'une chose serait donnée sous « toutes les facettes des spécificités qui lui appartiennent et la rendent objectale pour les sens », ce n'est manifestement pensable que pour l'unité, élargie par la *rétention*, d'un présent de conscience. Et si l'on refuse d'imputer au sujet absolu lui-même cette différence entre prétention et réalisation, alors il faut lui contester l'accès aux corps physiques en général, et *avant* leur objectivité possible, pour le rendre incapable d'expérience, pour le rejeter vers une pensée pure qui ne pourrait pas même former le concept d'un corps.

Si la constante réserve d'accomplissement de la perception externe se trouve fondée dans la finitude *factuelle* de la rétention, alors cette réserve n'est plus le refus, par essence, de l'objet lui-même. La perception réalise bien en effet ce que l'objet, en tant que physique, exige d'elle et lui permet, de quelque façon que puisse être organisée la faculté tactile, ou optique, ou d'un autre genre encore ; mais à partir de ses présupposés essentiels, elle peut unifier des diversités qui ne seraient pas simultanées au sens strict ; elle peut les garder à l'esprit, comme elle fait des diversités d'une mélodie ou d'une formation langagière. Dans la mesure où elle peut encore s'adapter, ce faisant, aux exigences de l'objet – brièvement

pour des phrases courtes, avec plus d'étendue pour les longues –, rien ne s'oppose à ce qu'une conscience, qui ne soit pas de plus empêchée par des conditions organiques, puisse pratiquer l'adaptation aux exigences de l'objet exactement aussi loin qu'elles viennent au-devant de lui.

Là se trouve la limite qui empêche la phénoménologie d'ériger en quelque chose d'incomparable le sujet percevant qu'elle décrit à partir de son objet. Rien, dans l'objet « corps physique », n'impose au sujet une limite de la formation d'unité par rétention d'esquisses se stratifiant, parce qu'il n'existe tout bonnement pas là de frontière contraignante. Il suffit d'éliminer, comme une simple construction du souvenir, ou de l'attente, l'antithétique de la face avant et de la face arrière d'un corps – en tant que formation extrême de ce qui peut en être présent ou ne plus l'être – pour voir que la rétention *pourrait* fonctionner autrement, et ne laisserait alors plus d'espace aux impressions *[Setzungen]* conditionnées par le souvenir. C'est que l'examen de la face avant et arrière d'un corps n'est précisément rien qui relève de l'essence, mais c'est cette valeur extrême qui implique déjà le souvenir ou l'attente, et donc le temps déjà constitué. C'est justement alors que le sujet de la description phénoménologique peut être surpassé par l'épuisement de la libre variation, en ce qu'il peut être transformé en un sujet uniquement déterminé par la rétention et la protention.

Ce qui modifie décisivement la situation donnée chez Husserl. Il n'existe aucune bonne raison pour lui de vouloir avoir une anthropologie philosophique, puisque la conscience qu'il décrit à partir de son objet est incomparable et insurpassable. Comme elle ne peut rien avoir au-dessus d'elle qui la surpasse, elle accomplit l'ambition – pour autant que la perception externe appartienne à une conscience pure absolue – de présenter celle-ci purement et définitivement. Elle n'offre aucun point de départ anthropologique, et confirme donc le renoncement anthropologique.

Comme si souvent, ici également le regard sur la grande rupture au sein de la phénoménologie aide à mieux saisir les problèmes basiques que Heidegger, souvent avec un artifice plus brillant et avec une élégance supérieure, certes ne résout pas, mais escamote sous la couverture des mots. En revenant une fois encore sur la relation entre ambition et renoncement en tant que critère de toute théorie, il doit être dit que, contre toute apparence, *Être et Temps* de Heidegger ne pouvait rien changer à la relation créée par Husserl pour la phénoménologie. Il a certes transformé le point de départ de l'identité par la protention et la rétention dans le grand projet du pouvoir-être-tout du *Dasein*, et de l'unité de sa temporalité ekstatique, mais il a de nouveau placé ce gain prétendu sous la réserve générale de son « authenticité », le déplaçant ainsi vers un domaine de quasi-transcendance inaccessible au *Dasein* quotidien. Qu'un tel pouvoir-être-tout – déroulé à partir de la mort – du *Dasein* absolument résolu envers lui-même ne profite en rien à la thématique de l'évidence de Husserl, mais présuppose, pour pouvoir être démontré avec exactitude, la dévalorisation préalable de tout souci théorique, à l'aide de la monade sujet objet de l'être dans le monde – un artifice contre l'autre.

Heidegger ne s'est pas seulement contenté de dire que l'on ne pouvait pas continuer comme Husserl. Il a jeté les problèmes de Husserl par-dessus bord, transformé les faiblesses des présupposés de ce dernier en forces propres à lui, et s'est forgé à partir de là le passe-partout de la question du sens de l'Être. Cela vaut aussi et surtout pour la thématique du temps, liée chez Husserl à l'objectalité, avec sa différence systématiquement non explicitée entre rétention et souvenir, que Heidegger néglige purement et simplement, en renonçant aux questions préalablement discréditées de l'évidence et de l'objectivité, dans le but de développer la conception totale que possède le *Dasein* de lui-même en tant que souci de lui-même, ou plutôt : devrait posséder s'il vivait dans l'authenticité. Ici également, le statut absolu, comme chez Husserl, se trouve dans une proximité presque saisissable, puis tout de même inatteignable. Tout comme le dieu de Husserl se trouve quelque part dans le prolongement du travail infini du phénoménologue, celui de Heidegger est localisé là où le *Dasein* s'empêche d'aller lui-même – et se conserve – par les facilités de sa quotidienneté.

Heidegger a érigé le concept de la facticité du *Dasein* contre l'absolutisme cartésien de Husserl d'un moi conscient de soi et de sa dimension transcendantale. Mais il n'a pas atteint par là la problématicité de l'évidence réflexive, il l'a au contraire accrue : car l'analytique du *Dasein* est une réflexion déguisée – d'où pourrait venir autrement l'autotransparence vers le souci et la temporalité ? En dépit de son opposition à Husserl, se répète chez Heidegger la passation en compte

initiée chez Husserl concernant l'ambition et le renoncement. Non pas tant dans le fait de dire quelque chose sur l'homme absolument, que plutôt de rester auprès de lui : l'anthropologie déjà déployée comme analytique du *Dasein* est précisément récusée comme telle. Elle est médiatisée par la question du « sens de l'être » comme étant simplement, si ce n'est uniquement son intérêt philosophique. Quantitativement, ce sont des descriptions d'allure anthropologique qui dominent la partie disponible de *Être et Temps* ; en termes fonctionnels, elles servent exclusivement à l'ontologie fondamentale qui doit venir. Dans cette mesure, le « tournant », qui a prétendument empêché la seconde partie – avec son exclusivisme de la pensée de l'être et avec l'attitude de l'homme comme « gardien de l'être » –, confirme les relations de subordination de l'œuvre majeure de jeunesse.

L'histoire de son efficience est une autre affaire. Elle atteint un public qui était si sélectivement disposé à lire de manière anthropologique que le « tournant » de la pensée vers le souvenir *[vom Denken zum Andenken]*, empêchant la seconde partie, peut être considéré comme un pur châtiment de cette mécompréhension. Déjà l'ontologie fondamentale avait écorché l'anthropologie, dans la mesure où elle ne lui rendait pas vraiment service. Une fois de plus, l'homme ne valait pas la peine qu'on en parle, ou alors seulement dans la mesure où il hébergeait et recelait la compréhension de l'être, et était aussi capable, au bout du compte, d'y renoncer. Par ironie, il est déjà dans ce rôle ce qui, dans l'un des rustiques retours en arrière de Heidegger, s'appellera « berger » et « gardien » et qui, avec moins d'enjolivement, s'appellerait « fonctionnaire de l'être ». Car ce qu'il garde est ce qui le préserve, le récompense de sa remémoration par un acquiescement, par un octroi de bienveillance. À la fin, il s'agit bien tout de même d'une compensation de l'ancienne accentuation de la facticité en tant que « là » de cet être-là dans sa nudité ; dorénavant, il devient plus digne de tenue, de préservation, d'éclaircie, dans l'ensemble : de remerciement *[Dank]* que de pensée *[Denken]*.

Le terme « facticité » est là pour marquer que l'homme se voit excepté du principe de raison suffisante. Mais implicitement, il est aussi un slogan de la sécession avec la phénoménologie. Ce qu'il érige en caractéristique de l'étant qui comprend l'être est exactement et justement ce que la réduction phénoménologique doit prendre à chacun de ses objets, donc aussi à la conscience de l'être-là elle-même, en tant que cette conscience mondaine, afin de la présenter devant elle en tant que conscience *pure* et conforme à son essence. Dès son cours de Marburg en été 1925, Heidegger clame que, dans la phénoménologie, la question de l'être, non seulement n'est pas posée ou différée, mais est proprement exclue. C'est – la chose est peu surprenante – le cœur de la méthode, la réduction, que Heidegger rend responsable de l'exclusion de la question de l'être, et surtout la réduction concernant le mode d'être de la conscience elle-même, qu'il lui revient de dégager entièrement dans sa capacité objectale : la réduction transcendantale. La saisie méthodique entraîne que la question de l'être doive être « carrément refusée, comme insensée[1] ». Face à cela, l'autre formulation – que la question de l'être serait « explicitement écartée par la voie d'acquisition de ce champ, par la réduction » – revient à une bagatellisation. Pourtant, elle est plus adaptée à la démarche et à la visée effectives de la phénoménologie, pour peu que l'on anticipe la cinquième des *Méditations cartésiennes*, dans laquelle Husserl fermera explicitement le cercle, afin de regagner comme fondé dans l'intuition le moment de l'être du monde, qui avait été dévolu à la réduction. Mais la facticité doit être davantage que l'existence : la douleur aiguë dans le *Dasein* de son absence de fondement, de son manque de justification, de son inadaptation à quelque théodicée *in nuce* que ce soit, de son incapacité à devenir-dieu. Pourtant, ne pas seulement devoir *avoir* le souci, mais encore devoir l'*être*, cela signifie justement : avoir le plus infime degré de garantie pour ce *Dasein*, mais simultanément aussi : en lui, constamment co-comprendre l'être.

Il est mis en doute que le phénoménologue du type de celui créé par Husserl puisse véritablement se permettre d'accomplir la réduction et d'extraire ainsi sans peine le cœur de la conscience réelle vivante, afin de s'assurer d'une objectalité dont la caractéristique dominante serait la distance envers tous les soucis du *Dasein* pour son être. Le phénoménologue du type de l'analyste du *Dasein* considère comme sans issue de rendre éliminable ce qui est essentiel dans l'essence, qu'il est

1. HEIDEGGER, dans *Gesamtausgabe* XX, p. 157 (notre traduction, *NdT*).

lui-même. Au lieu de cela, il faudrait justement le questionner sur cette seule possession qu'il peut sans problème appeler la sienne : la relation implicative vivante dans son souci avec l'être, qu'il est lui-même. Mais c'est justement si l'on ne se contentait pas de « regarder bouche bée » ce souci pour le *Dasein*, et s'il était porté à l'authenticité avec le plus grand sérieux, qu'il ne laisserait ni espace ni souffle pour questionner *de facto* le sens de l'être thématisable grâce à lui. La question de l'être elle-même succombe à la facticité.

Le souci est l'indication que, pour cet être, il n'existe pas de véritable fondement, pas de raison solide. En tant que partie nodale de son analyse du *Dasein*, Heidegger a emprunté le souci à Augustin ; celui-ci avait fait, par là, une allusion à l'insouciance des dieux d'Épicure, qui fascinait les Grecs de l'époque tardive ; insouciance entièrement fondée sur leur absence du monde, leur existence dans les inter-mondes. La clef pour considérer comme une relation fondée le souci et l'être dans le monde se trouve plutôt dans la fondation antithétique de l'insouciance des dieux par rapport au monde ; le relais définitif devait être un dieu préoccupé du *monde* au-dessus d'un homme préoccupé de *lui-même*. En dernier ressort, l'homme de Heidegger caractérisé par le souci reste celui du jeune Luther que le Heidegger de l'époque de Marburg aurait si attentivement étudié : un homme qui, par son être naturel, ne peut faire autrement que de *ne pas* vouloir que dieu soit dieu, et de vouloir *seulement* l'être *lui-même*. Ce n'était rien d'autre que cela qui avait livré l'homme à la séduction qui lui avait été soufflée qu'il pourrait devenir ce que, de toute manière, il voulait être. Ce sont les tournures langagières mythiques aussi bien que théologiques qui anticipent ce résultat de l'analytique du *Dasein* que l'homme devrait, avant tout et en tout, d'abord se préoccuper de son simple pouvoir-vivre, et la quintessence de tous ses efforts en ce sens serait de devenir un être qui n'a plus besoin de cela – et si déjà il ne peut devenir tel, pouvoir au moins l'oublier. Et cela quelle que soit la forme de vie de la quotidienneté. Elle est un succédané de l'impossibilité d'être un dieu : on oublie qu'on ne l'est pas.

Je voudrais m'arrêter un moment sur la quotidienneté pour montrer ce qui y est présent, mais ne devient pas explicite : *l'effort pour passer inaperçu*. La dissolution dans le On, dans l'appréhension et le bavardage quotidiens, est certes avant tout un soulagement par du déjà pensé, du déjà remarqué et du déjà fabriqué – y compris dans la forme de vie, pas uniquement dans l'installation *[Gerät]* –, mais en tout cela, ce n'en est pas moins possible mimétisme, disparition parmi les autres et dans la banalité, et même dans « les délices de la banalité », pour le dire avec une allitération de Thomas Mann[1].

Or, le fait de passer inaperçu est une forme par laquelle l'homme s'accommode de sa visibilité, l'un de ses manques les plus douloureux par rapport aux avantages qu'il a attribués à ses dieux. Le fait qu'ils soient invisibles, ou du moins visibles seulement lorsque et comme ils le veulent, cela avait toujours semblé un ajout marginal aux théologiens de souche. Et même comme une déclaration anodine dans l'histoire des dogmes, par comparaison avec des attributs comme la toute-puissance et la justice, dont la seule coordination avait préparé de si grandes difficultés, tandis que l'invisibilité ne désignait que la légèreté du dieu, dans son ubiquité et son omniscience. Mais si l'on songe aux effets, tout à fait indépendants d'égards théoriques, des *theologoumena* sur la conscience, le plus incisif d'entre eux, à côté de celui de l'enfer, était peut-être celui de qui voit tout et qui n'est pas vu lui-même.

Dans le langage de l'existential du souci, cela veut dire : il appartient aux inquiétudes essentielles de l'homme, même se cachant sous l'insouciance, de savoir que, dans une relation à la vie à la mort, entre salut et damnation, il ne pourrait pas se retirer dans l'inaperçu. On se moquera de la trivialité si je dis que la raison majeure voulant que l'homme n'est pas un dieu et ne peut jamais le devenir est en ceci qu'il est visible, et qu'il ne peut pas supprimer cette souillure d'être remarqué. Mais ce « souci » dont parle l'analyste du *Dasein*, il ne consiste pas seulement dans les grossièretés courantes de l'autoconservation que sont l'alimentation, la chaleur et la défense, mais aussi dans tous les degrés de l'être-concerné, qui est fondé dans la visibilité et ses conséquences, et qui devient conscient en tant que tel.

Par être-concerné, j'entends aussi et surtout rester en continuité repérable par une action extérieure passée, en être inéluctablement responsable et pouvoir être mis devant le fait. Être

1. L'allitération ne se trouve bien sûr que dans l'allemand : *« Die Wonnen der Gewöhnlichkeit » (NdT).*

responsable, jusque dans le sens le plus extrême d'un système de légalité, c'est être concerné, et cela est lié à de la visibilité.

La visibilité de la chair propre est par nature une expérience non transparente à la conscience, qu'elle ne connaît paradoxalement qu'à travers les autres : comme poursuite de ses empreintes depuis le lieu des faits, comme reconnaissance par les témoins de l'acte, comme inutilité de l'affirmation que cela aurait aussi bien pu être n'importe qui d'autre. La chose n'est pas à examiner ici, excepté en relation avec le « souci », qui est ce qui permet l'identification.

Le corps propre est le seul corps dont il est fixé des limites à la perceptibilité pour le sujet qui « règne en lui ». Seul le corps propre n'est pas pleinement réalisable par la cinétique : tout corps mondain possède, pour tout acte de perception, le revers qui est absolument exclu de lui, bien que perceptible à volonté par un acte différent : seule la chair propre possède un dos, qui n'est pas un versant arrière dans le sens où il ne peut jamais être donné dans un acte de perception originaire. Le dos est l'inconnu en nous-mêmes ; et simultanément en cela la quintessence de notre faculté d'être concerné par l'inattendu. Cet état de fait augmente encore la contradiction de la conscience extérieure entre cette *prétention constante* et son refus d'accomplissement tout aussi persistant. Seulement, dans l'expérience du corps propre, il n'existe pas même cet « ainsi de suite » en principe inaliénable, qui maintient ouvert l'horizon d'esquisses de toute perception corporelle.

À la différence de la critique de la raison classique, qui réduisait la raison à l'expérience et celle-ci à des apparitions, et l'excluait aussi bien de la totalité du monde que de l'autocertitude de la liberté, la critique phénoménologique de la raison cherche à démontrer la finitude apriorique des intuitions, pour autant qu'elles sont au fondement de l'expérience de soi et des autres. Ce faisant, elle n'est pas parvenue à la clarté qui eût été exigible concernant la limitation de la rétention et de la protention, de même que de la différence entre celles-ci et le souvenir ou l'attente, et ce pour de bonnes raisons. Mais même dans la reconduction de l'expérience étrangère à l'expérience de soi, il existe des incertitudes, des états de fait non explorés. C'est précisément là que la menace de l'anthropologisme a fait hésiter la main du maître.

Qu'avons-nous gagné par notre examen rapide de l'analytique du *Dasein* de Heidegger quant à la question de savoir si la phénoménologie pourrait jamais devenir anthropologique ? Car la probabilité que cela puisse avoir lieu s'est encore considérablement amoindrie, puisque tout cet étalage d'une analytique du *Dasein* aux allures bien anthropologiques ne sert qu'à démentir toute intention anthropologique comme superficielle, et à introduire l'être comme seule finalité thématique de tout parcours. Cette auto-interprétation de Heidegger fut confirmée par tout ce qui vint encore après *Être et Temps*.

Et néanmoins, on ne devrait pas considérer le chemin de pensée effectif de Heidegger comme une pure conséquence ; toujours à nouveau, le point de départ est à interroger sur son bien-fondé. Il n'y a pas là que le fait de se débarrasser de tous les problèmes d'évidence qui est problématique ; ce qui l'est encore plus est l'antinomie entre le *Dasein* comme souci et le *Dasein* comme compréhension de l'être. Si le *Dasein* est structuré de telle manière que ce qui lui importe, et doit lui importer, constamment est son être dans le souci, alors se répète de façon encore accentuée chez Heidegger ce problème fondamental de la phénoménologie, qui est l'exclusion de la réflexion par l'intention objectale, c'est-à-dire de la continuité temporelle seulement possible de l'*intentio recta* et de l'*intentio obliqua* : la détermination persistante du *Dasein* comme souci, dans lequel il est préoccupé par son être, est précisément l'exclusion de son intérêt pour la question du sens de l'être. Car ainsi se fonde la corrélation de la question de l'être avec la déchéance dans le On et dans la quotidienneté sous ses formes de recouvrement. Comment l'analytique du *Dasein* devrait-elle seulement pouvoir se faire si analysant et analyste sont nécessairement identiques, mais l'un exclu par la facticité de l'autre ? Il ne suffit pas de nier que le *Dasein* pourrait jamais adopter le mode de donné de l'être sous la main, alors qu'il le fait pourtant et doit le faire dans l'analyse descriptive, par son inévitable réflexivité. Le théoricien du *Dasein* – et du même coup l'ontologiste fondamental qui construit dessus – ne sont cela qu'en cachant que leur *Dasein* est souci et ne peut être compris que comme souci. Eux également vivent d'un simple souvenir, et non pas d'une évidence réflexive.

Le gain que ce dilemme peut apporter avant tout est la formulation plus précise d'un questionnement qui pourrait ouvrir

l'accès anthropologique, et qui, simultanément, n'accepte pas la réflexion comme donnée préétablie d'une raison venue d'on ne sait où. Ce questionnement serait alors : comment un être qualifié et définissable par le souci, c'est-à-dire un être pour lequel son existence est une urgence, parce que l'état de fait le moins assuré de sa conscience, en vient-il néanmoins à réfléchir à lui-même et à sa situation *[Befindlichkeit]* ? On voit aussitôt qu'est condamnée à l'échec toute réponse qui ne place pas la réflexion dans une corrélation fonctionnelle avec le souci. Autrement dit : qui la mette en évidence dans son rapport avec l'autoconservation. Étant entendu qu'« autoconservation » n'est pas primairement entretien vital, mais réflexe de la conscience de la contingence.

Heidegger se sert ici d'un artifice analogue à celui utilisé lorsqu'il écartait le problème de la théorie de la connaissance. Là, il avait purement et simplement déclaré inexistant le présupposé de la séparation entre le sujet et l'objet. Il fut écarté par l'opération d'une invention d'un nouveau genre de sujet, qui se trouve toujours déjà auprès de la totalité de ses objets (monde), de sorte qu'il ne peut se fixer sur du précis qu'en se détournant de cette totalité. Or voici que Heidegger se trouve confronté à la difficulté de ne pouvoir rendre accessible la compréhension de l'être, comme quelque chose qui est toujours déjà propre au *Dasein*, que par la réflexion. Il y parvient en déclarant l'être du *Dasein* lui-même souci, et de la sorte réflexif, en ceci que cet étant est préoccupé de son être. Toute préoccupation de ceci ou de cela, tous les soucis donc, au pluriel, ne sont que des dérivés de cet existential du souci. Pour l'exprimer autrement et de manière plus traditionnelle : l'*intentio obliqua* précède l'*intentio recta*, et elle en est tout bonnement le présupposé.

Il est possible que l'on puisse classifier ce procédé comme un platonisme, comme une *anamnésis*, dans une autre langue aux tonalités maintenant anthropologiques. En tout cas, Heidegger laisse reconnaître qu'il a précisément sous les yeux les problèmes qu'il convient tout simplement d'éliminer pour ne pas avoir à les résoudre – ce qui, après toute l'expérience accumulée, ne serait pas couronné de succès. Il est contesté que ces problèmes existent. Mais le fait que le *Dasein* ne soit pas du type de ce qui est sous-la-main ne garantit pas encore qu'il soit capable de quelque chose dont le sous-la-main n'est pas capable : non pas seulement de comprendre l'être eu égard

à de l'étant, mais encore de pouvoir accomplir le dégagement de cette compréhension de l'être, précisément à travers celle de ses déterminations qui devrait définitivement et durablement l'en empêcher : le souci. Certes, le fait d'*avoir* des soucis, pour ainsi dire comme détermination d'une possibilité épisodique, devrait à tout le moins aussi laisser ouverte au *Dasein* cette autre possibilité épisodique : celle de se rapporter à son *anamnésis* de l'être et de se la rendre présente – mais le fait d'*être* souci exclut précisément cette épisodicité alternative. Car dans la mesure où le *Dasein* est préoccupé de *son* être, il ne peut pas être préoccupé de *l'*être.

Ici se venge, si l'on est en droit de dire cela d'un philosophe, la discrimination de l'attitude théorique en un simple regard curieux secondaire, réduit et déficient, comparé aux prétendues spécificités du *Dasein*. D'après leur description globale, ces dernières sont une tension constante et dense sur le pouvoir-être pur et nu, de sorte que toute réflexion – ou même ne serait-ce qu'une relation rétrospective qui se trouve déjà dans le *Dasein* sur sa compréhension de l'être – doit rester complètement incompréhensible. La question n'est pas de savoir comment l'ontologie est possible, mais comment on en vient à l'ontologie, parce que selon son origine génétique elle est inexplicable, et parce qu'elle devient contradictoire avec son rang soudainement affirmé. Le concept et la théorie husserlienne de la conscience intentionnelle avaient déjà engendré la question urgente de savoir si l'autoconstitution et l'autoconservation synthétique de cette dernière permettait seulement que le jeu conjugué d'impression originelle et de rétention soit conduit à cette auto-intuition qui peut seule satisfaire la prétention théorique d'une phénoménologie de la conscience. L'échappatoire avait été d'accepter encore comme « intuition » la déduction de ces exigences qui peuvent être acquises à partir de la capacité objectale de la conscience. Si nous acceptons sans réserve que, dans le souci pour le pouvoir-être le plus propre, cet être justement soit co-compris, alors il serait nécessaire de commencer justement par supprimer « l'incitation » à la compréhension de l'être afin de percer jusqu'à celui-là même – et alors il en resterait dans le meilleur des cas un souvenir.

La question qui se pose à moi au vu de ces difficultés, je tente de la résoudre comme une application répétée des solutions que Heidegger lui-même a données au problème sujet-

objet en termes de théorie de la connaissance, de même qu'à celui de la réflexivité de l'analytique du *Dasein* sur la question de l'être : de les traiter de la même manière, et lui-même et l'inconsistance qui apparaît dans sa pensée. Si c'est l'ontologie fondamentale, comme finalité ultime de tous les efforts de l'analytique du *Dasein*, qui semble ne pas s'entendre sans plus ni si facilement avec elle, alors le soupçon se fait jour : cette construction de centaure est-elle donc aussi nécessaire et incontournable que voudrait le suggérer ou même forcer à penser le refus de Heidegger de toute autonomisation de l'intérêt anthropologique ?

En termes abrupts et sans détour : la question du « sens de l'être » a-t-elle seulement un sens ? Et en outre, si elle en avait un : doit-on à ce point se fier à la préférence de Heidegger pour l'intérêt pour la question de l'être que l'on ne laisse valoir et que l'on ne s'approprie les conquêtes de l'analytique du *Dasein* que dans leur fonctionnalisation ontologique fondamentale ? Le pas ultime, sous forme d'affirmation abrupte est : la question de l'être n'existe absolument pas. Si elle existait, il serait permis de la disqualifier comme l'une des questions mineures, voire inintéressantes, de la philosophie.

Ce qui autorise à émettre de telles considérations et à lancer de telles affirmations résulte de l'autoprésentation de Heidegger. La question du « sens de l'être » appartient à la préhistoire et à la toute première histoire de sa *Vita* philosophique, pour laquelle il suffit d'énoncer les noms de Brentano, Braig et Rickert. La thèse de Heidegger de 1914, sur la doctrine du jugement dans le psychologisme, se concentre sur la copule dans le jugement, cette racine de toutes les hypostases du concept d'être et de ses ambiguïtés, du problème des catégories depuis Aristote, de la différence entre l'être et le rien, de l'existence et de l'idéalité. Quelle unité de sens se tient derrière l'ambiguïté de ce petit mot explicite ou non : « est », la copule ? Quelle unité qui nous permettrait de comprendre ce que nous faisons lorsque nous formons des jugements et, ce faisant, nous servons toujours à nouveau du même élément ? Dans la thèse, Heidegger s'est décidé à qualifier de « validité » cette unité d'arrière-plan ou souterraine, et à déterminer en elle, conformément à la démarche de Lotze, la relation de tous les actes psychiques réels à des contenus *idéaux*. C'est en ce point qu'est née l'affinité avec la phénoménologie et

avec la déconstruction menée progressivement par Husserl du moment platonicien dans son antipsychologisme, au profit d'un concept de réalisations transcendantales dont la compréhensibilité immanente devait être le fondement d'une univocité de sens analogue à celle qu'avait rencontrée Heidegger dans la copule du jugement et qu'il avait thématisée. Voilà ce qui pourrait l'avoir décidé à attendre de la phénoménologie la réponse à sa question de départ sur l'être.

Le fait que ce n'avait pas été la question de Husserl et que ce ne le devint que bien plus tard n'empêcha pas Heidegger de parvenir au but avec les moyens de la phénoménologie par une autre voie que Husserl. Le pont vers cette autre voie consistait en ce simple constat que la copule du jugement apparaît toujours et irrémédiablement dans une déterminité temporelle. Là, son intérêt pour la question de l'être rencontra les recherches depuis longtemps entreprises de Husserl sur le fait de savoir comment le sujet entre en possession de ses déterminations temporelles : quelles réalisations antéprédicatives de la conscience doivent se trouver au fondement, et précéder, afin que dans les structures prédicatives, les déterminations temporelles non seulement n'apparaissent pas uniquement de manière sporadique mais encore ne soient pas éliminées. Et cela en dépit du fait que des objets tels que « l'essence » et l'« idéalité » ou la « validité » ne permettent pas du tout de s'y attendre.

Les analyses de Husserl conduisirent au résultat, excluant toute forme de tentation anthropologique, que la constitution temporelle immanente était par essence l'état de fait nécessaire à une conscience pure, à une conscience absolument, de même qu'à un sujet transcendantal et absolu. Il suffit à Husserl que l'impression originelle ne puisse pas rester ce qu'elle est, à savoir présence absolue, si des objets doivent pouvoir être constitués dans la conscience – mais ne puisse pas non plus disparaître sans laisser de traces, si les objets sont des unités de diversités. Heidegger, celui des deux qui connaissait incomparablement mieux Kant, s'en tint au résultat de celui-ci : la forme temporelle de la perception interne n'est pas déductible de l'unité synthétique de la conscience et de l'entendement. Ainsi ne peut-elle être attribuée *a priori* à toute structure de réalisation objectale, si peu que nous soyons en état de nous présenter des actes de l'entendement autrement que schématisés par la forme temporelle. Dans le fond, Heidegger base

le point de départ de toute son analytique du *Dasein* sur ce simple résultat. Il transpose le procédé génétique de la phénoménologie sur cet état de fait que le « sens de l'être » recherché nous est accessible exclusivement sous des déterminations temporelles, et donc devrait devenir compréhensible dans l'horizon temporel. Ce serait alors une condition de la structuration fondamentale de l'homme et de l'homme uniquement. Elle ne peut pas être simplement considérée comme une forme achevée pré-donnée, mais, selon les prescriptions du maître, comme une fonction liée à un contexte de sens.

L'analytique du *Dasein* accomplit cette prescription par la distinction du souci comme concept anthropologique central, lequel ouvre également, comme allant de soi, l'accès à l'horizon temporel. Si l'on suit la présentation génétique de la *Vita* de Heidegger, il faut presque s'attendre à ce que l'accès anthropologique ouvert au « sens du temps » ne nous rapproche en aucune façon de la réponse à la question hétérogène sur le « sens de l'être », et que l'œuvre échoue en ce point. Car dans le fond, Heidegger se trouve sur un grand détour, qui est parfaitement légitime, mais qui parvient au même résultat que Husserl : la seule conscience à nous perceptible, ou transparente, est déterminée dans son fondement, et donc pour tous ses contenus, par la structure du temps.

« Pour tous ses contenus » – on peut, là, traduire : pour tout ce qui « est ». Mais l'on n'aura, de la sorte, fait qu'introduire un équivalent pour le contenu de la conscience. N'est pas atteinte encore une fois une autre et nouvelle dimension de signification qui devrait être spécifiquement appréhendée par une ontologie fondamentale.

Voici ce que je veux dire par là : la transposition de l'analytique du *Dasein* en ontologie fondamentale revendiquée par Heidegger est une exigence arbitraire, qui ne résulte que de la contingence factuelle de sa propre évolution philosophique. Le refus du rôle principal à l'anthropologie appartient à cette contingence, car c'est justement dans l'évitement d'une ultime transcendance eidétique de la conscience, à la différence de Husserl, qu'aurait pu résider la réhabilitation phénoménologique de l'anthropologie. Tous ceux à qui fut appliqué le reproche de la mésinterprétation fondamentale de *Être et Temps* étaient tout à fait en droit de partir de ce doute : la question de l'être peut-elle vraiment fonctionnaliser en simple passage la question de l'homme, ou bien n'est-ce pas plutôt là la décision préalable d'une métaphysique factuelle qui avait fait de l'*ipsum esse* la définition de Dieu ? Ils avaient pour eux un droit plus fondé de ne pas suivre l'auteur et ses prescriptions, et d'exiger que le contexte fondateur du souci et du temps ne soit pas refoulé et médiatisé par les excès d'une position hétérogène du problème.

Les questionnements anthropologique et ontologique sont séparables. À l'automne 1964, Heidegger avait remis à son éditeur Neske une *Vita* rédigée par lui, mais sécrétée sa vie durant, et il avait parlé pour la première fois, nuitamment, après une longue soirée à Messkirch, de son erreur politique en 1933. Dans une *Vita* destinée à la publication, Heidegger décrit comment son paternel ami, le futur archevêque de Fribourg-en-Brisgau, le docteur Conrad Gröber, lui avait mis entre les mains en 1907 la thèse de Brentano de 1862 sur « La multiple signification de l'étant d'après Aristote » : une sorte d'acte d'investiture avec le thème de sa vie. Nous comprenons, et respectons, qu'il n'ait pas voulu en démordre.

Pour ses propres besoins, Heidegger avait veillé à traduire la proposition aristotélicienne déterminante pour le titre du texte de Brentano de telle sorte qu'elle lui permette quelques chemins de traverse : « L'étant se manifeste de multiples façons (à savoir eu égard à l'être). » De la sorte n'est pas seulement insérée une amplification explicative, qui était inévitable au vu du participe grec *to on* pour le substantif verbal « être », mais encore est accompli le passage de la simple *déclaration* à la *manifestation*, laquelle pouvait précisément inclure, par-delà les jugements, les phénomènes – et leur traitement méthodique par la phénoménologie. C'est ce qui permet à Heidegger de décrire comme suit le champ de possibilités partant de la scène originelle de l'investiture avec le thème de sa vie : « Dans cette phrase se cache la question déterminant mon chemin de pensée : quelle est la détermination unitaire simple de l'être qui domine toutes ses significations diverses[1] ? »

Seule la *première partie du chemin* serait devenue visible dans *Être et Temps*. Mais est-ce un chemin ? En 1927, Roman Ingarden a remarqué, en comparant ses conversations avec

1. G. NESKE (éd.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfüllingen, 1977, p. 300.

Husserl et avec Heidegger, que, contrairement au premier, le second n'avait répondu aux questions que par la « répétition des tournures qui étaient déjà dans son livre ». De la même façon, Heidegger ne s'en est toujours tenu qu'à la même formule : ç'avait été un malentendu de *Être et Temps* de concevoir cet ouvrage comme de l'anthropologie philosophique, alors que pendant très longtemps on ne lui avait manifesté que rarement la conception selon laquelle était « produite là la pensée d'une question jamais soulevée auparavant ». Il s'agirait là de la question de l'être comme tel, « d'où lui venait son sens », qu'il avait pourtant, « depuis toujours, fût-ce sans le penser », rendu manifeste à la compréhension humaine de l'être. Corriger un tel impensé, regagner les présupposés pour en rendre la pensée possible, cela devait venir à l'esprit de par le fait que c'était justement une compréhension « humaine » de l'être qui tenait cette possibilité à disposition. Le questionnement en ce sens est mené, comme tel, de manière tout à fait conventionnelle : « Conformément à cela, il devint nécessaire d'expliquer tout d'abord l'essence de l'homme eu égard aux structures fondamentales de la compréhension de l'être comme *Dasein* historique[1]. »

C'est donc l'« essence » de l'homme que l'on continue à questionner, quand bien même la réponse n'est pas attendue sous la forme d'une définition de concept mais sous celle d'une « explication ». Heidegger n'a pas songé à une modification de la formule classique de la question. Sans doute s'était-il agi là d'une concession au « concept universel » *[Weltbegriff]* de Kant *(sensus cosmicus)* de la philosophie. Et encore en 1929, lors de la *disputatio* avec Ernst Cassirer à Davos, Heidegger a rapporté sa démarche dans *Être et Temps* à l'interprétation authentique du schéma des quatre questions dans la leçon de Kant sur la logique : ce que nous pouvons savoir, ce que nous devons faire et ce que nous pouvons espérer, ces trois premières questions n'étant pas isolables de la quatrième question : « Mais dans le fond on pourrait mettre tout cela sur le compte de l'anthropologie, parce que les trois premières questions se rapportent à la

1. *Ibid.* La *Vita* sécrétée à l'automne 1964 n'est pas identique à celle conçue le même jour pour le volume « Porträts aus dem geistigen Deutschland » [Portraits de l'Allemagne spirituelle] et restituée dans le volume de souvenirs.

dernière. » En réalité cependant, *Être et Temps* avait rapporté la dernière question à une autre encore, ultime : précisément celle du « sens d'être ». On ne se trompera pas en supposant que le procédé proposé par Kant, de laisser se résoudre les trois premières questions – tout d'abord autonomes et référées à des disciplines propres – par un approfondissement supplémentaire dans la quatrième, ait donné l'orientation nécessaire à Heidegger pour tenter d'atteindre une radicalisation encore plus grande par-delà la quatrième question comme quintessence des trois premières.

Aujourd'hui, quiconque est familiarisé avec l'histoire la plus récente de l'anthropologie philosophique sait pourquoi le constat est d'une telle importance, que Heidegger s'en serait encore tenu en 1929 à la formule kantienne de la quatrième question. C'est précisément sa modification qui devait devenir le pas le plus important dans le renouvellement de l'anthropologie philosophique. Un regard sur ce qui se produisit une décennie après la *disputatio* de Davos oblige à constater presque avec étonnement la fixation littérale de la question de l'essence par Heidegger. Car dans le concept descriptif majeur de l'analytique du *Dasein*, celui du souci, se trouvait déjà la justification pleine et entière d'une reformulation du questionnement, qui devait inclure le renoncement à questionner « l'essence » ne serait-ce que parce qu'elle voulait enfin prendre au sérieux le contraire de l'ancienne garantie du *Dasein* : il était moins assuré que quoi que ce soit d'autre que cette « essence » existât.

Si c'est le *souci* qui fait l'être du *Dasein* – ainsi qu'il doit résulter de l'analytique du *Dasein* –, alors cela veut dire que s'annonce là une compréhension de l'être projetée dans le temps : pour l'individu quant à son avenir, pour l'espèce quant à son histoire. Si cela ne supprimait pas encore la légitimité de la question de l'essence, cela supprimait en tout cas la déterminité de ce que « essence » pouvait encore vouloir dire et des conditions auxquelles cela répond. Déjà l'évolutionnisme biologique avait retiré son dernier soutien au concept d'essence comme signifiant la nécessité de l'apparition de l'espèce dans un monde bien ordonné, dans un cosmos ou dans une création. La « facticité » signifie maintenant : cette essence ne *doit* pas exister nécessairement. Sur ce point, le tournant tardif de Heidegger vers l'histoire de l'être a apporté le changement

décisif : l'être est la raison suffisante pour qu'existe nécessairement le « gardien de l'être ».

Mais en un premier temps, la conséquence de la détermination de l'*essence* comme facticité est qu'à la question de l'essence s'en rajoute immédiatement une autre : *comment* une telle essence, sans garantie d'être-là et sans justification fondée de sa présence dans le monde, *peut*-elle absolument exister ? C'est justement cette question subséquente découlant de la facticité qui allait, par le tournant philosophique d'Arnold Gehlen en 1940, devenir la question principale, laquelle non seulement prenait la place de la question de l'essence, mais était capable en outre d'éveiller et de confirmer des attentes théoriques tout autres. Ce que je voudrais montrer à travers cette remarque est ceci : une destruction de l'anthropologie traditionnelle et de son mode de questionnement substantiel – analogue à la destruction de l'ontologie traditionnelle programmée par Heidegger –, agissant depuis le *phénomène* en retour sur le *problème*, aurait pu mettre sur les rails le renouvellement de l'anthropologie philosophique. Dans le cadre de celle-ci, on aurait parfaitement pu demander encore si, et le cas échéant de quelle manière même, la « compréhension de l'être » pouvait faire partie des conditions de la problématicité[1] de l'autoconservation. Ce qui aurait signifié la relation fonctionnelle inverse de l'ontologie à l'anthropologie. Bien entendu, selon les présupposés de la biographie philosophique de Heidegger, avec sa fixation primitive sur la question de l'être, c'eût été impensable.

Que signifie « facticité », en tant que terme qui apparaît dans le cadre d'une théorie phénoménologique ? Tout d'abord et avant tout que Descartes perd en conséquence et en effectivité. L'autocertitude cartésienne du *cogito* ne restitue rien de la nécessité qu'elle possède, ou doit posséder, à l'existence de l'essence : ni pour le fait qu'elle soit seulement là, ni pour le fait qu'elle présente justement tel complexe de caractéristiques et pas un autre. Mais ce constat s'applique de manière encore plus aiguë à la conscience dans laquelle le *cogito* apparaît ; il reste sans conséquence aucune qu'elle le révèle ou le contienne, parce que ce « je-suis », prétendument absolument

1. Nous essayons de rendre de la sorte l'allemand *Unselbstverständlichkeit*, le « caractère de ce qui ne va pas de soi » *(NdT)*.

garanti et transcendantalement réductible, prend désormais un sens dénué de tout soupçon possible d'absoluité, à travers ce tout petit mot : « là ». L'état de fait « facticité » est la négation de tout préalable platonisant dans la tradition duquel une chose telle que l'*essentialité [Wesenheit]* avait signifié qu'il suffise que l'*existence* vienne encore s'y ajouter pour que ce qui était possible de toute façon et par soi devienne réel. Mais cet « ajout » lui-même n'était pas un fait nu, il était « essentialisé » par cette autre supposition platonisante que l'existence était en tout cas un bien pour l'essence, autrement dit qu'elle était la diversification de l'idée ou de la forme prescrite en elle-même, indispensable : *« ens et bonum convertuntur »*.

Pour un Heidegger versé en scolastique, « facticité » voulait dire : un travail de sape aigu de la conscience par sa contingence, qui conservait le volontarisme de la création théologique, sans continuer à en inclure les moments de garantie – depuis le caractère raisonnable jusqu'à l'amour de l'homme. Le *Dasein* avec sa « facticité » n'était plus assuré de rien : être ou ne pas être était sa seule affaire, son « souci » précisément, par rapport à la surpuissance duquel il ne parvenait pas à être autre chose. Un étant auquel n'importait et ne pouvait importer rien d'autre que son être était la réduction de toute attribution d'*essence*.

Une théorie optimale doit partir de la presque impossibilité de ce qu'elle doit expliquer comme existant de fait tout de même. Comment est-il possible qu'existe quelque chose qui ne peut pas exister ? Une théorie aussi bonne que la première *Critique* de Kant respecte strictement le schéma : le monde ne peut pas exister, car sinon il devrait être à la fois fini *et* infini, ainsi qu'on peut le prouver. Donc Descartes a raison : nous sommes trompés aussi radicalement que possible lorsque nous croyons avoir l'expérience d'un monde existant. L'ensemble des Temps modernes aurait été vain. Le salut se trouve en ceci que notre expérience ne peut être rapportée qu'à des apparitions qui ne sont pas des semblants, et que « monde » est la quintessence de son inatteignable totalité, c'est-à-dire qui ne saurait non plus être objectivement constatée. La théorie est bonne, parce qu'elle a affronté le cas limite des difficultés : elle est allée au-delà du simple doute et a même apporté la contre-preuve de l'existence du monde. Et c'est cela seulement qui donne le point de départ pour aborder les prémisses

des preuves antinomiques, le type d'a priori de l'espace et du temps, dont doivent dépendre tous les concepts d'infinité et de finitude.

On peut lire les anthropologies de Heidegger et de Gehlen selon ce point de vue de « l'optimisation » de la formation de théorie : ce sont des réductions d'attributions d'essences sous forme de difficultés imposées à l'existence jusqu'à la quasi-impossibilité. Heidegger réduit à la facticité nue du *Dasein*, Gehlen à la valeur limite de la capacité à exister, par manque d'instinct et défaut d'adaptation organique. La différence décisive entre les deux théorèmes est en ceci que, chez Heidegger, la « facticité » est un moment constamment présent dans la conscience, agissant même sous les recouvrements de la quotidienneté – le versant d'authenticité toujours possible du *Dasein* –, tandis que, chez Gehlen, la réduction organique est un point de passage imaginaire de l'évolution, qui a entraîné une longue et fructueuse histoire de compensations, dans le résultat de laquelle cette histoire n'est plus agissante dans la conscience, mais peut seulement être hypothétiquement reconstruite. Cela étant, on trouve aussi chez Gehlen une sensibilité à la contingence pour les conquêtes de l'évolution comme réalisations : leur charge critique rationnelle a des limites, et ce sont elles qui font à nouveau de l'être déficient réduit le problème qu'il avait jadis été.

En conséquence, Gehlen a modifié le thème de l'anthropologie ; on ne pouvait et l'on ne devait plus demander qu'une seule chose : comment l'homme est-il seulement capable d'exister ? La productivité de ce questionnement repose sur la découverte que la survie de ce système organique allait beaucoup moins de soi que pour n'importe quelle autre espèce de système organique ; d'une improbabilité proprement provocante. L'homme seul n'apporterait pas avec lui la condition d'existence de tous les autres organismes, qui consiste en adaptation préalable à l'environnement, correspondances précises entre stimuli environnementaux et réalisation organique. Ce qui manque à l'homme dans sa détermination comportementale est une finalité pour ainsi dire anticipée, programmée, qui se présente comme une « prévoyance » *[Vorsorge]* pour toutes les situations, et qui serait incorporée à sa constitution biologique. Une telle détermination n'est certes plus étayée par aucun substantialisme ; mais d'après sa fonction, qui est

pour l'individu celle de la sécurité de son existence toujours déjà anticipée *[vorbesorgt]*, elle n'est rien d'autre que la continuation de la relation entre essence et existence, dans laquelle l'espèce contient tout ce qui est nécessaire à l'existence de l'individu.

Le constat, en revanche, que fait valoir l'analytique du *Dasein* en tant que « facticité » peut se concevoir comme un autre aspect de ces observations qui, dans la terminologie de Gehlen – comme dans celle de ses informateurs biologiques –, décrivent, depuis Herder « l'être déficient » *[Mängelwesen]*. Par une exagération utile, Gehlen a précisément porté ce concept à sa présentation la plus nette, en affinant les théories contemporaines de Louis Bolk et de Otto H. Schindewolf sur l'accélération de la croissance (néoténie) comme facteur de l'anthropogenèse jusqu'à l'hypothèse suivante : n'importe quel anthropoïde, dépourvu de constitution instinctive et étant parvenu au stade fœtal à la maturité de procréation, aurait pu être l'ancêtre de l'homme, dans la mesure où il serait parvenu à réparer le déficit constitutif par des compensations réalisatrices.

Le souci également, pensé comme être du *Dasein*, signifie dès lors la quintessence de tous les modes comportementaux qui ne deviennent compréhensibles dans leur unité que par là que cet être ne bénéficie en aucune façon d'une quelconque « prévoyance[1] » *[Vorsorge]* pour les conditions de son existence. Chaque instant de son existence-malgré-tout devient ainsi le résultat d'une pure et simple non-naturalité qui le contraint à vivre en tant que « projet » *[Entwurf]* de lui-même, ou de s'en délester en se soumettant au « on » des autres, en se réfugiant dans la prévoyance-malgré-tout.

Ce *Dasein* n'est plus conservé par un programme de modes de comportement (biogramme) énumérables. L'« autoconservation », au sens le plus précis du terme, est quelque chose qui procède de la conscience de soi de l'homme comme caractéristique exclusive et qui, de là, est entré dans son anthropomor-

1. D'un « souci par anticipation, qui lui aurait préparé le terrain » en quelque sorte. Blumenberg joue sur tous les registres sémantiques du terme *Sorge*, comme l'ont d'ailleurs fait Heidegger par exemple en exploitant la *Vorsorge* (voir *Sein und Zeit*, § 26) ou Jaspers la *Fürsorge*, mais aussi, plus tard, Forsthoff allant jusqu'à la *Daseinsvorsorge*, que reprendront en chœur Carl Schmitt et A. Kojève dans leur correspondance *(NdT)*.

phie du monde. Le « souci », comme indicateur omniprésent de la « facticité », exprime la réflexion de ce que ce « là » de cet être-*là [Dasein]* se trouve à tout instant à la disposition de sa réalisation – ou bien sur un autre mode, comme chez Schopenhauer, de sa volonté. Souci, par conséquent, n'est qu'une autre appellation pour l'intrication des conséquences de la réduction des instincts. Dans une autre métaphorique, on pourrait l'appeler l'attitude permanente de la conscience dans « l'état d'exception » de sa possibilité d'existence.

Or justement, cet état d'exception de la conscience permet de faire une constatation simple eu égard aux présupposés d'une phénoménologie : l'improbabilité de cette existence inclut pour sa part une autre excellente improbabilité, à savoir celle de la réflexion. C'est une situation théorique de charge de la preuve qui est conditionnée par là, et que l'on pourrait résumer ainsi : l'apparition de la réflexion, dans cette situation d'état d'exception de la conscience, ne peut être admise que si elle est à coordonner strictement au syndrome des réalisations de l'autoconservation. Pour le formuler autrement : la réflexion doit être libérée du soupçon de n'être qu'un simple dérangement du déroulement des réalisations qui servent à l'autoconservation, c'est-à-dire qu'il faut montrer qu'elle « en fait partie ».

Je l'exprime encore autrement : c'est précisément le souci, dans son double sens anthropologique et d'analytique du *Dasein*, qui compromet le présupposé phénoménologique que la conscience pourrait avoir ou acquérir pour elle-même l'état d'agrégat de la transparence parfaite. Mais ce présupposé de la transparence est aussi celui de Heidegger, si la sollicitation de l'analytique du *Dasein*, mise au service de celles de ses intentions qui est dominante, celle de l'ontologie fondamentale, doit pouvoir aboutir. La transparence à soi jusqu'au fondement, jusqu'au fondement de la compréhension de cet être dont se préoccupe le *Dasein* dans son être, se désolidarise, dans cette façon de voir, de sa relation avec le *cogito* et son évidence. Chez Husserl, cette relation avait reposé sur la supposition que l'*intuition* évidente de soi ne serait rien d'autre que l'élargissement homogène et conséquent de l'auto*certitude* du *« cogito sum »* trop rapidement abandonné par Descartes. On peut dire, si l'on veut se simplifier la problématique théorique, que l'élévation husserlienne de la théorie de la conscience *eidétique* à

une théorie de la conscience *transcendantale* n'est rien d'autre que la conquête du point de vue et de l'instance d'une réflexion pour laquelle, dans une description précise de l'expérience de soi, il n'y avait justement pas du tout de place.

Certes, Husserl avait reproché à Descartes d'avoir à nouveau laissé filer la certitude absolue à peine l'avait-il trouvée, pour se mettre sur la longue voie de ses déductions métaphysiques ; mais le phénoménologue abandonne le sujet primaire de cette certitude primaire elle-même et comme telle, pour se hisser à hauteur d'un autre sujet de l'auto-intuition, pour ainsi dire de son Sur-Moi transcendantal.

Prenons une fois de plus le cas modèle de la phénoménologie de la conscience interne du temps : il en résulte que le sujet descriptif-théorique ne peut pas être identique au sens strict avec son sujet-objet. Avec cela, par conséquent, qu'il a « devant lui », dans l'attitude de la réduction phénoménologique : un sujet qui n'appartient pas au monde naturel décrit un sujet pur qui appartient tout aussi peu au monde.

On comprend quelles sont les difficultés qui surgissent là, à la lecture du bref rapport que fait Roman Ingarden, disciple de Husserl du temps de Göttingen, avant le tournant transcendantal pris avec les *Idées*, d'une conversation avec Husserl. Ingarden avait avant tout voulu clarifier ce qu'il en était « de la temporalité des vécus originels, fluides, qui eux-mêmes constituent le temps ». À quoi Husserl avait répondu : « Eh bien ! voyez-vous, c'est une histoire de fous. Il y a là un cercle diabolique : les vécus originels constituant le temps sont eux-mêmes à nouveau dans le temps[1]. » S'il avait été possible de clarifier de manière tangible la constitution du temps dans « une » conscience comme synthèse active, cela aurait dû permettre dans un pas ultérieur, non seulement de comprendre comment la conscience peut *avoir* du temps, mais aussi comment, avec tous ses vécus constituant le temps propre immanent, elle devait, à nouveau et une fois de plus, *être* dans un temps. Il ne serait plus, justement, le temps de cette conscience individuelle, pas non plus seulement la condition de possibilité d'un temps intersubjectif comme pouvant être classé en « simultanéités »,

1. Roman INGARDEN, « Erinnerungen an Husserl », dans E. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden*, « Phaenomenologica » 25, La Haye, 1968, p. 122 s.

mais celui de l'identité temporelle fiable entre *intentio recta* et *intentio obliqua*, c'est-à-dire de constitution temporelle et de réflexion descriptive. Pour ce qui est de l'intersubjectivité, cela se trouvait déjà très tôt, comme problème, dans les « feuillets de Seefeld » sur la thématique de l'individuation de 1905 : « L'identité du parcours temporel est une identité de plusieurs individus[1]... »

Husserl avait tenté de maîtriser le problème par la distinction entre contenu et conception *[Auffassung]*. Le « maintenant » devait ressortir du temps déjà constitué comme mode de conception d'un contenu, comme valeur limite de son autodonation. La forme abstraite de « présence » *dans* le temps et dans *le* temps serait alors au mieux quelque chose comme une « élaboration » secondaire d'impressions originelles distinguées en tant que maintenant. Et pourtant, en tant qu'« éléments » de la constitution temporelle, elles étaient simultanément les parties constituantes de l'« histoire » qui fait seule d'une conscience pure une conscience concrète, qui l'individualise : le maintenant avec *ce* souvenir et avec *cette* attente, non pas le maintenant impressionnel avec cette rétention et cette protention.

La difficulté n'est pas écartée quand, dans des notes tardives, la description analytique est remplacée par l'affirmation métaphysique : « Tous les autres qui existent et valent pour moi à partir de ma constitution se trouvent dans une temporalité transcendantale, ou bien, ce qui revient au même, tous ceux qui sont dotés de leur temporalité fluante coïncident avec moi dans la temporalité[2]. » Ce serait quelque chose comme l'harmonie préétablie des systèmes temporels concrets, par un super-système, qui livrerait des paramètres discrets pour des simultanéités.

Ce qui apparaît avant tout à travers ces difficultés est que la constitution immanente du temps ne suffit pas pour gagner

1. HUSSERL, « Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, textes complémentaires », 35 ; *Husserliana* X, p. 250 : « Le parcours temporel est quelque chose d'abstrait. Il est nécessairement parcours temporel d'une quelconque individualité. Mais il n'est pas un moment individuel, à démultiplier ou à spécifier. Il n'est pas individuel. En lui est, et est nécessairement, l'individualité. »

2. Seconde moitié d'octobre 1931 ; *Husserliana* XV, p. 372 ; trad. fse de N. Depraz, HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité* II, Paris, PUF, 2001, p. 552.

le concept de la simultanéité, sans lequel expérience étrangère et intersubjectivité jamais ne constituent la réalisation qu'ils devraient selon la déduction transcendantale : celle de la production d'objectivité. C'est pour résoudre la même difficulté que Kant introduit par déduction la phrase : il doit y avoir des corps mus dans l'espace. Une phrase qui, dans son œuvre tardive inachevée, appelle la dernière de ses déductions : celle des forces qui mettent en mouvement.

Il semblerait que des déclarations sur la transparence à soi ou ses difficultés ne puissent être atteintes de manière phénoménologique immanente. L'improbabilité que nous puissions être transparents à nous-mêmes au point que l'on serait en droit de prendre la conscience comme une pure intuition de soi désigne un soupçon anthropologique contre un présupposé axiomatique de la phénoménologie duquel elle ne dispose pas descriptivement. La raison de ce soupçon peut se ramener à la formule : dans la connaissance de soi, il n'y a nul intérêt à la conservation de soi. Au contraire : l'orientation vers l'expérience intérieure pourrait être un simple dérangement dans le déroulement consistant à laisser l'expérience extérieure satisfaire aux besoins, justement, de l'autoconservation.

Ce n'est que là où l'autoconservation est institutionnalisée dans l'état politique que le dieu de Delphes peut édicter l'ordre de la connaissance de soi. La culture est autoconservation déléguée ; mais elle n'*explique* pas que de là, la connaissance de soi devient possible. Cela ne serait expliqué que si, pour sa part, la réflexivité était la culture d'une attitude de la conscience qui aurait été originellement intégrée à l'association réalisatrice de l'autoconservation. J'explique la phrase de Kant – qu'il ne saurait y avoir d'expérience interne que selon les conditions de l'expérience externe – comme décodage de cet état de fait que la connaissance de soi ne possède aucune préséance de la fonction. Nous ne comprenons pas la réflexion par la réflexion.

On peut estimer juste de renoncer à cette complication de la problématisation de la réflexion et décider de se mettre au travail sur « les choses mêmes ! » C'est ce que le phénoménologue pouvait faire aussi longtemps que, parmi les « choses » qui pouvaient et devaient par principe être élaborées, il n'y avait pas la régulation d'exception de l'interdit d'anthropologie. Celui-ci doit, bien entendu, être considéré en fonction de ses présupposés, parce que, aucun des objets phénoménologi-

ques n'est à même d'offrir une compensation pour cet unique renoncement. L'injonction : « retour aux choses ! » ne peut pas devenir l'option alternative pour une conception anthropologique du *Gnothi sauton*, à savoir, comprendre aussi par là comment il était devenu possible de se croire capable de faire quelque chose comme de la phénoménologie.

Comment Husserl s'est-il défendu contre la tournure que Heidegger avait imprimée à la phénoménologie avec *Être et Temps* ? Ce qui est connu, c'est l'étonnement et l'indignation avec lesquels il constata rétrospectivement qu'un manuscrit, accepté par lui et publié dans le propre organe de son école, le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ne satisfaisait pas au standard qu'il pensait avoir érigé et sanctionné pour le « travail infini » de la phénoménologie. Husserl n'a pas du tout ressenti une charge de la preuve qu'il lui incomberait d'apporter contre la modification heideggérienne de la phénoménologie ; celui qui, après lui, entendait modifier cette méthode aussi radicalement, c'est à lui qu'il incombait de le justifier. Le succès universitaire de Heidegger, sur les lieux mêmes où il avait repris l'enseignement de Husserl désormais émérite, à Fribourg, a pu faire hésiter ce dernier dans sa conviction qu'il pouvait abandonner sans défense son œuvre à la postérité.

C'est ce qu'indique le manuscrit du fonds posthume de Louvain de mai 1931, « Être de l'étant », avec la signature B I 32, qui porte au début, pour une partie, la note marginale : « ça c'est contre Heidegger. » Ce qui est instructif est moins ce que Husserl aurait à objecter à Heidegger que la mise en évidence des points dans lesquels il pensait avoir manqué sa phénoménologie et devoir la défendre.

Dans le regard rétrospectif de Husserl, quatre ans plus tard, Heidegger avait méconnu la nature d'un intérêt qui questionne phénoménologiquement : quel que soit ce qui avait été, ou était devenu, phénomène, proposé comme tel à la description –si a-théorique ou pré-théorique que cela puisse être –, la seule et unique chose qui était conséquente pour un intérêt théorique était d'y prendre garde et de l'observer. Mais alors, il ne peut pas s'agir d'une dérivation secondaire à partir d'une sphère du *Dasein* qui serait plus originelle, authentique. Husserl persiste à s'en tenir au caractère inexplicable du tournant théorique à partir de l'attitude pré-théorique face au monde. C'est encore

ce qui donnera, cinq ans plus tard, son caractère fondamentalement volontariste à son traité sur la *Krisis* : tout est conséquent, mais uniquement dans le sillon théorique qui a fait suite à la décision, prise une fois pour toutes par les Grecs pour l'histoire européenne. Ce n'est pas l'histoire qui est conséquente, mais c'est seulement une fois que la théorie est devenue son essence que, suite à ce choix, elle *devient* conséquente. Ce n'est pas que la théorie apparaisse dans l'histoire qui est conséquent ; mais sous la condition de cette « modification », elle s'établit comme conséquente.

C'est la raison pour laquelle peut exister la note posthume bouleversante de l'été 1935, dans laquelle Husserl tire la conséquence, annihilant à ses yeux toute philosophie – et constatable dans le destin de la sienne – : « La philosophie comme science, comme science sérieuse, rigoureuse, et même apodictiquement rigoureuse – ce rêve est fini. » Si cela reposait sur un concept d'histoire de stricte dérivation transcendantale, il n'y aurait pas de consolation. Là où l'histoire est l'explication de la raison elle-même, elle réfute toute résistance à un programme. Pour Husserl, tout tient à cela que, dans cette histoire, le fait de la philosophie – et du même coup son autoprésentation conséquente dans la phénoménologie – ait existé une fois. Il reste maintenant à prouver sa possibilité, et de là, il n'y a pas de retour définitif. C'est pourquoi il conjure encore ce fait de l'irrévocabilité à la fin du grand rêve de l'accomplissement comme école, comme son école : « Certes, l'homme qui a une fois goûté aux fruits de la philosophie, appris à connaître ses systèmes, qui l'a alors inévitablement admirée, voyant en elle les biens les plus élevés de la culture – certes, cet homme ne peut plus abandonner tout simplement la philosophie et son exercice[1]. » Cela vaut pour chaque instant dans son histoire, y compris et surtout pour le premier : c'est ce qui le détermine comme acte fondateur, qui peut avoir été lui-même aussi contingent que l'on voudra.

C'est pourquoi, pour le Husserl tardif, l'histoire de la philosophie deviendra l'objet d'une « empathie », d'un acte qui veut davantage que savoir, de ce que, avec l'élève de la *societas*

1. HUSSERL, *Husserliana* VI, p. 508-513 ; *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, trad. de G. Granel, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1976, p. 563.

Jesu Descartes, il avait nommé « méditation ». Les systèmes de la tradition se rapprochent de la phénoménologie alors qu'elle est menacée, alors que son rêve est fini : ils renforcent la « conscience de l'évidence » d'une entreprise « qui est en chemin dans les tentatives de grands systèmes ». Il ne s'agit plus là de la « chambre d'approvisionnement » pour telle ou telle précédence ; c'est de la constitution de la philosophie comme orientation d'un sens dirigé qu'il s'agit :

> Ce n'est qu'en s'enfonçant dans le contenu, de nouveau rendu vivant, des grands systèmes traditionnels que l'on peut rendre sensible cette évidence ; et c'est en les pénétrant et en les interrogeant que nous pouvons rendre clair le sens de la tâche de la philosophie. Il n'y a donc aucun doute, nous devons nous enfoncer dans des considérations historiques, si nous devons pouvoir nous comprendre nous-mêmes en tant que philosophes, et comprendre ce qui doit sortir de nous comme philosophie.

Voilà un texte étonnant, parce que pour l'objet histoire, il parle entièrement le langage de la méthodique phénoménologique. De façon presque tangible, la formulation est dirigée contre le postulat heideggérien de la « destruction » de l'ontologie traditionnelle, comme s'il s'agissait là, non pas de la quintessence, mais tout de même du boutoir des menaces contre « le sens de la tâche » de la philosophie. Et cela soulève la question toujours actuelle : Husserl se trouvait-il là peu avant la découverte de la possibilité d'une phénoménologie de l'histoire ?

Ce n'est donc pas que la théorie apparaisse absolument dans l'histoire qui revêt un caractère de nécessité. Mais, sous la condition que le tournant vers l'attitude théorique ait une fois eu lieu, elle acquiert la modalité de ne plus pouvoir être supprimée. La « progression dans l'intérêt théorique conséquent » livre ses résultats en ce que, dans le fil de son accomplissement immanent,

> à la naturalité de la vie pratique de degré pré-théorique, se superpose purement une attitude théorétique sur ce qui est là, orientée vers un spectateur « non participant » *[unbeteiligt]*, lequel, sans être lui-même impliqué dans cette praxis, l'observe, y réfléchit, en suit les modes et les formes, les motivations, les degrés de formation de sens…

Cette tendance à considérer le spectateur non participant comme originel se rapporte au genre de monde de la vie qui est né factuellement, comme produit de l'histoire. Alors, la volonté de recherche purement dirigée vers ce qui est là serait « peut-être une voie plus naturelle pour nous, les enfants d'une époque qui a des sciences ».

Ce n'est pas l'attitude théorique qui peut être mise à disposition, mais uniquement son caractère incontesté par ce que la science voudrait lui imposer de plus : « l'absolutisation naturaliste du monde des sciences de la nature ». En revanche, s'ériger contre cela serait « le mode de la phénoménologie "classique" », en ce que, « par le dégagement de la conscience pure », elle a ouvert et parcouru la voie vers une considération du monde qui désormais ne considère plus non plus la scientificité comme allant de soi, mais qui considère « constitutivement tout monde scientifique dans sa relation concrète avec la subjectivité constituante ».

Or, cette subjectivité n'est pas seulement l'origine d'un monde scientifique, mais tout autant d'un monde pratique, de même que de l'unité des deux dans un monde de la vie à conquérir descriptivement – mais toujours sous le primat de l'intérêt théorique. Là, Husserl tient à la différence tranchée avec Heidegger :

> Si l'on commence par demander comment je fais pour dégager un concept de monde naturel esthétique-transcendantal, cela désigne, ainsi que je continue à le penser en dépit de Heidegger, un système de tâches nécessaire et en soi premier, qui a seulement choisi différemment, mais en un sens plus primitivement, la marche de la considération théorique abstractive que ne le fait le système heideggérien.

Il s'agit donc toujours de ce fait élémentaire qu'il pourrait bien y avoir le *Dasein*, mais non pas l'analytique du *Dasein*, sans le primat de l'intérêt théorique ; jamais ce dernier pour sa part ne doit être simplement déduit de l'immédiateté des relations du *Dasein*. C'est la conséquence de la théorie elle-même que de se libérer de la spécialisation tardive de ses objets privilégiés, et même d'en faire son thème, ce qui semble aller à l'encontre de son primat : le *Dasein* comme présentation pure d'un étant auquel importe *son* être, qui *est* entièrement souci.

Mais quelles seraient alors les motivations pour l'attitude théorique, si l'on ne veut pas admettre qu'elle est la dot la plus

naturelle qui soit de la raison ? C'est là que sont les difficultés de Husserl. Il les formule, en recourant de manière tout à fait inhabituelle, à des phénomènes qui ne sont pas d'un très grand sérieux :

> Il faut des motivations particulières pour rendre possible l'attitude théorique, et à l'encontre de Heidegger, à ce qu'il me semble, qu'une motivation originelle, pour la science comme pour l'art, se trouve dans la nécessité du jeu, et spécialement dans la motivation d'une « curiosité théorique » ludique *[spielerisch]*, c'est-à-dire qui n'émane pas d'un besoin vital, d'un métier, et qui ne jaillisse pas du contexte de finalité de l'autoconservation, qui observe les choses, cherche à les connaître, des choses qui ne la regardent en rien. Et ce qui doit se trouver là, ce n'est pas une praxis « déficiente ».

La praxis au sens large de la vie dans le monde de la vie ne peut devenir thème de la philosophie que si sa théorie *n'est pas* praxis déficiente : possible uniquement selon le présupposé qu'elle a déjà perdu son objet au moment où elle pourrait enfin l'avoir. Pour illustrer cela : le monde de la vie ne devient thème de la théorie que lorsque celle-ci a atteint le pôle opposé du plus grand éloignement par rapport à lui.

Husserl a le soupçon que chez Heidegger le chemin vers l'être de l'étant par la subjectivité passe par un sens non transcendantal, c'est-à-dire justement non général ni nécessaire. Car le *Dasein* auquel importe son être est à chaque fois le mien – comment pourrait-il comprendre un « sens de l'être » qui ne serait pas que celui du mien ? L'intérêt théorique ne peut pas être dirigé vers ce qu'il y a de subjectif dans cette compréhension.

> Il va à ce qui est, et cela est partout un identique dans le changement des sujets et de leurs intérêts pratiques... Quel que puisse être ce qui est connu, c'est de l'étant qui est connu, et l'étant est un quelque chose, un identique, toujours à nouveau identifiable et en dernier ressort, dans le contexte subjectif, identifiable ouvertement par tout un chacun à la communication possible...

S'il en est ainsi, alors la question qui se pose en premier lieu n'est pas celle du « sens de l'être », mais celle de savoir si cette question elle-même – et donc, ce que Heidegger appelle « l'élaboration » de la question de l'être – a un sens. Ce qui

ne peut vouloir signifier plus précisément que ceci : a un autre sens que celui de permettre de nommer l'identité objectale de l'un et du même pour *tous* les sujets. Mais l'identité polaire des déterminations objectales, qui se présente dans la copule, ne serait pas quelque chose du genre du sens et de la validité. Ainsi serait saisi le départ de Heidegger de la copule dans le jugement : être en ce sens serait « la catégorie originelle du substrat ultime, la "substance formelle" ». Le problème d'unité du « est » de la copule serait alors à nouveau résolu dans le cadre du concept de l'*analogia*. Que de telles identifications de pôles de relations de vécus subjectifs existent, cela ne peut, bien entendu, s'objectiver que relativement si l'on admet comme inévitable – ce que Husserl n'a jamais mentionné – que les intersubjectivités également ont leur subjectivité : celle des conditionnements qui leur sont communs. Il est peut-être possible d'en désigner la quintessence, avec le Gehlen des débuts de son anthropologie, par le terme « situations ». Les situations sont les subjectivités d'objectivités dans lesquelles la subjectivité de sujets s'est déjà formée.

L'« attitude naturelle », quels que soient les moyens et les critères par lesquels elle puisse être atteinte, doit suffire pour poser « les seules questions possibles sur l'être de l'étant ». Ce qui ne peut à nouveau rien vouloir dire d'autre que de se demander « ce qui en vérité est exprimable sur l'étant absolument, que ce soit de manière formelle logique, ou matériale mondaine... » Parmi ce qui est exprimable de façon matériale mondaine, il y a les réalités du monde, parmi ces « hommes comme sujets de l'intentionnalité ». Ils ont une conscience de l'être du monde dans lequel ils apparaissent ; et cela signifie toujours que ce monde leur est donné dans une croyance simple en l'être, qui n'est pas encore passée par les processus de la modélisation, et qui à travers ceux-ci aurait connu ces dégradations de la certitude. Sous cet aspect de la modalité, être signifie alors également : ni plus ni moins qu'être. Cela semble très peu et très pâle comparé aux promesses qu'une ontologie fondamentale tient à disposition pour l'instant où le vestibule du temple est franchi ; mais comme il n'a jamais été franchi, il se pourrait bien que la richesse des promesses ne masque que la banalité d'un sanctuaire vide. Husserl semble se contenter de retourner à un « pur et simple ceci », par une déconstruction des recouvrements logiques en vue de vécus

subjectifs ; le prétendu *être* devrait être montré comme la substructure de toute logicité.

Or l'attitude naturelle devient justement reconnaissable par là qu'elle ne sait pas faire la distinction entre être et monde, mais pas non plus entre sujet et objet, comme quelque chose d'autre que mon apparaître dans le monde avec d'autres sur le sol de l'être, tout aussi peu qu'entre leur identité et le sol de validité :

> Vivant tout simplement dans l'accomplissement de la validité du monde, j'ai exclusivement des questions mondaines, théoriques et pratiques, et j'ai de telles questions exclusivement comme un moi, qui suis déjà homme pour moi, qui ai déjà « le » monde par expérience du monde, et en lui, mon être-homme ; [le monde] est avec moi et avec mon environnement d'autrui ce qui va de soi, le sol d'être universel sans problème, auquel se rapportent toutes les questions pensables…

Toutes les caractéristiques qui constituent le concept husserlien de monde de la vie sont ici rassemblées. C'est par là qu'il avait marqué en 1924 sa distance avec le néokantisme : le fait de la science ne devait pas être le point de départ de toutes les questions de la philosophie, qui n'aurait plus eu qu'à rechercher, du mieux possible, ce qui existait dans l'accomplissement ou près de l'accomplissement : la connaissance exacte de la nature. Au contraire : la philosophie devait être en mesure de déterminer ce à quoi il avait fallu renoncer pour mettre en branle une connaissance de la nature d'un tel degré de perfection. Ce problème n'avait pas pâli, ainsi que le montrera le traité sur la *Krisis*. Mais dans la contre-attaque à Heidegger, il y allait du rôle de l'ontologie fondamentale, de la question de l'être, et en voie vers elle, de l'extinction de la préséance de la théorie de la connaissance. La description par Heidegger du *Dasein* comme être-dans-le-monde rendait sans objet le problème de savoir comment un sujet en vient en tout premier lieu à ses objets : les objets étaient des précipités secondaires, des préparations issues de l'être-dans-le-monde. Mais pour cela, Husserl aussi pouvait proposer un équivalent, si ce n'est un paradigme : le monde de la vie, comme quintessence de vécus antéprédicatifs, et sa croyance encore indifférenciée, non modalisée en l'être.

Cette position de compensation était prête depuis le cours sur la « Logique génétique » de 1920.

Peut-être cette affirmation est-elle encore trop superficielle. La phénoménologie de Husserl avait d'emblée donné une tournure au problème fondamental de théorie de la connaissance de la relation sujet/objet, qui faisait un malentendu de la question de savoir ce que seraient encore des objets avant et après qu'ils auraient été « donnés » à une conscience, et comment cette conscience pouvait s'assurer de bien avoir affaire à de tels objets « eux-mêmes ». Husserl avait deux réponses : avoir affaire à un objet lui-même, et non pas à sa copie ou à quelque autre représentant, la conscience l'éprouve à la qualité de « l'autodonation » de cet objet, et à rien d'autre, comme étant un indépassable – il ne saurait exister un « plus » dans l'être donné dès lors que l'autodonation est réalisée. En outre : ce qu'un objet est par ailleurs, lorsqu'il n'est plus ou pas encore ou pas du tout *mon* objet, cela ne reçoit son sens que de par le fait qu'il est, ou peut être, l'objet d'*autres*. En cela il est potentiellement *mon* objet, dans la mesure où je suis l'autre des autres.

Dans les deux déclarations fondamentales de la phénoménologie est anticipée la *procédure* par laquelle Heidegger conteste à la théorie de la connaissance l'intérêt philosophique aigu, la préséance parmi les disciplines. Tout l'enjeu est que cette contestation de ce qui avait été jusque-là la discipline philosophique nodale ne prive pas la philosophie elle-même de sa signification. Heidegger supprime cette préoccupation par la question de l'être. Pour Husserl, les choses sont plus difficiles : constitution du monde de la vie et inauguration de la philosophie s'excluent mutuellement. La philosophie ne peut commencer que si le monde de la vie n'est plus intact, et elle vit de consumer le monde de la vie. La réussite totale de l'une serait la fin totale de l'autre.

Le sol de la croyance en l'être du monde de la vie porte, mais ne supporte pas les questions qui veulent mettre sa solidité à l'épreuve :

> Vivant ainsi éveillé j'ai constamment ce sol, en conscience du monde et en continuité vitale ininterrompue, une constante de ma certitude : mais précisément pas une certitude qui fait surgir des questions en direction du porteur ultime de toute validité, de tout étant

pour lui, [certitude] que nous devrions établir ici afin de produire ce sol de validité universel comme tel, qui ferait valoir l'universel dans une certitude d'être ininterrompue, comme cette vie de validité dans laquelle tout, pour moi, y compris mon être-homme, reçoit seulement son contenu, et avec lui, son être pour moi.

Husserl utilise ici explicitement un modèle d'argumentation qu'il n'avait pas trouvé pour les relations phénoménologiques de l'intuition et de la réflexion, et qu'il ne pouvait pas accepter : le monde de la vie ne connaît pas de simultanéité de la réflexion sur lui. Par conséquent, la naissance de la réflexion doit être expliquée. L'agent de la réflexion est justement le hasard intervenu et la perte du monde de la vie, l'incompréhensibilité de ses validités qui vont de soi, de sa prémodalité.

La différence fondamentale – ainsi Husserl conclut-il son examen – est de vivre dans l'accomplissement et d'y avoir des thèmes ontiques, ainsi que des questions et des réponses ontiques d'une part, et d'autre part d'« exercer la réflexion qui s'étend universellement par-dessus ». Mais cette conception du ciel de la réflexion par-dessus la terre de l'accomplissement de l'immédiateté ontique, cette métaphore de l'extension universelle, n'est pas meilleure que celle des rivaux : celle de l'accompagnement ou même du co-flottement *[mitschweben]* de la réflexion. C'est précisément là que se niche le mystère, qui est qu'aucune de ces théories de la conscience, du sujet, de la vie, du *Dasein*, de la personne n'autorise l'accomplissement de métaphores pour la réflexion. La croyance en l'être ne veut pas se laisser transformer en savoir de l'être. Si la relation à soi du sujet devait impliquer la compréhension de soi, cela ne se laisserait en tout cas pas thématiser. Il ne peut pas y avoir d'ontologie fondamentale.

Heidegger a-t-il insécurisé le maître de la phénoménologie ? Peut-être, mais ce n'était pas la théorie, mais l'incompréhensibilité de son succès, qui a déterminé Husserl à parler tout de même du « nouveau thème » :

Qu'importe-t-il de prendre pour thème, pour nouveau thème ? Moi comme moi de toutes les validités qui sont les miennes, que j'ai à chaque fois. J'ai, en tant qu'univers, le monde en validité, mais constamment toujours sur de nouveaux modes, dans des modes d'apparition toujours nouveaux, de modes de validité. Comment est-ce que j'obtiens l'univers de la validité comme thème, dans lequel l'univers valide pour moi est précisément valide pour moi, ou pour le dire simplement, est pour moi ?

Dans cette confrontation demeurée masquée avec le successeur, l'instructif est moins ce que Husserl a à objecter contre Heidegger à la question de l'être de l'étant, que le désintérêt manifeste pour cette question, qui implique déjà la dévalorisation de la réponse. Mon avis est que ce désintérêt peut être rendu évident à travers le thème et la fonction du monde de la vie.

Husserl interroge la croyance à l'être en tant que fait fondamental du monde de la vie. Mais cette croyance à l'être en tant que telle n'est d'aucune utilité pour une description. « Croyance à l'être » est un concept limite de la destruction, mais non pas affaire de description. C'est ce qui la met en relation immédiate avec la première et plus ancienne réduction de la phénoménologie : la suppression du prédicat d'existence comme focalisation et concentré d'implications naturalistes objectivistes venues des sciences positives. Ce qui devait être atteint par cette réduction était, d'une part, le dégagement de la sphère d'essences comme champ d'objets authentique de l'intuition et de la description phénoménologiques, et d'autre part, la mise en évidence de la « contingence » du monde comme quintessence de ce qui ne devait précisément pas *exister* nécessairement pour rendre possibles des vérités ultimes. L'évidence n'est pas tributaire du monde. Ce faisant, il apparaît néanmoins qu'une conscience de la contingence du monde est un produit de degré élevé de « modalisation » de cette conscience – non pas nécessairement de modalisation de jugements, mais assurément de leur substrat génétique dans la sphère antéprédicative. À partir de 1920, Husserl a voulu élaborer et présenter une « logique génétique » qui devait justement traiter de cette sphère antéprédicative. À cette fin, il était requis de construire un *terminus a quo* d'une telle genèse de la logique : un pas-encore de toute modalisation, y compris de l'antéprédicative. Ce moment originaire de la relation au monde dans la conscience était la croyance à l'être, le constituant du monde de la vie. C'est pourquoi [cette croyance] ne se laisse déterminer que par négation : elle est prémodale, pas encore passée par le degré préalable des ratures et suppressions dont le degré

ultime est la conscience que le monde dans son entier pourrait aussi bien ne pas être qu'être.

Ce que la thématisation du monde de la vie a appris à Husserl est le caractère préscientifique, prépositif, prélogique d'une forme de *doxa originaire*, qui n'est pas encore thèse ; son siège dans la vie, et sur son fondement, est quelque chose comme le « sérieux » de la vie elle-même, le principe de réalité qui lui est inhérent. Ce moment est certes facile à soumettre à l'examen, mais non pas pour autant *sur* le mode de l'athéthèse, comme cela avait été requis pour la première réduction phénoménologique. Husserl n'aurait probablement pas admis, bien que sa thèse soit l'équivalence entre être et conservation, que ce contenu de « sérieux » de la vie pourrait et devait avoir quelque chose à voir avec son autoconservation. Pour le sérieux de la vie, l'« intuition d'essence » ne suffit pas.

Mais, suffit-il de voir la « croyance à l'être » comme une construction pour une théorie génétique de la « thèse de l'être » ? La croyance à l'être doit être *davantage* que la position d'existence du monde, de la nature par les sciences positives, la simple implication de leur « positivité » justement. Car, tandis que cette *thèse générale* peut être comprise comme la consolidation de la supposition du monde par les sciences dans chacun de leurs objets, précisément comme le *général* du fait qu'ils sont des objets empiriques, l'attribution de la croyance à l'être au monde de la vie – comme en étant la « généralité » encore inexplorée, pas encore modalisée justement par l'expérience – n'est, en un sens tout autre, pas compréhensible comme résultat d'un quelconque précédent temporel.

Serait-ce alors tout de même par un fait anthropologique, une sorte d'instinct inné, que la conscience aurait seulement pu avoir été mise en état de prendre le monde tout à fait au sérieux ? Admettre cela comme thèse aurait signifié le renoncement d'une *phénoménologie* à sa tâche essentielle : comprendre ce qui arrive dans la conscience en tant que ce qu'elle a réalisé. Mais qu'est-ce donc qui pourrait être « réalisé » dans une croyance originaire, si elle appartient, comme ce qui lui est le plus naturel, au monde de la vie ?

La solution de Husserl ne pouvait être que la suivante : le monde de la vie, pour sa part, ne serait tout de même pas quelque chose d'ultime et d'inquestionnable, il est tout autant soumis à l'investigation *transcendantale* que la constitution du temps, que la constitution passive de la réceptivité de la conscience. S'il en allait ainsi, alors ce qui restait « fait » de la conscience *mondaine* pouvait tout de même être nécessité de la conscience *transcendantale*. Sa facticité n'est donc que le paravent d'une appartenance fonctionnelle de la « croyance à l'être » à la subjectivité absolue qui restait à clarifier par la réflexion transcendantale.

Qu'est-ce à dire ? À quoi pourrait ressembler un tel argument ? Il ressemblera toujours un peu à l'argument ontologique d'Anselme de Canterbury, qui reposait sur la définition de l'être le plus parfait au-delà duquel rien ne pouvait être pensé de meilleur *(« quo maius cogitari nequit »)*. Il ne pourra pas y avoir une subjectivité absolue dans laquelle se trouveraient des « faits » comme données infondées. Car c'est précisément contre elle que la réflexion ne fait que se heurter, parce que la subjectivité est quelque chose qui ne participe pas à la contingence du monde – avec cette précision : la subjectivité, l'être de la conscience, pas ses contenus dans l'ensemble. Ce qui avait été prouvé pour la constitution du temps, à savoir qu'elle appartenait *nécessairement* à une conscience absolument, et donc *aussi* à une conscience mondaine, cela justement n'était pas prouvé, et ne pouvait l'être, pour la « croyance à l'être ». Mais si l'absoluité de l'autocertitude dans le *cogito* de la conscience mondaine – sa capacité à l'évidence absolue, c'est-à-dire à la phénoménologie en général – était la raison de ne pas la laisser être fondée dans la contingence du monde, mais de la reconduire à un absolu en tant que sa raison suffisante, alors en celui-ci, la « croyance en l'être » – si tant est qu'elle pouvait seulement avoir là un équivalent – ne pouvait pas être un « fait ». Elle devait participer de la nécessité de l'absolu – ou lui être étrangère.

Husserl tranchera cela en « projetant » sur le plan transcendantal son explication phénoménologique de l'« objectivité » du monde et de l'expérience au moyen de l'intersubjectivité. La cinquième des *Méditations cartésiennes* permet certes de comprendre *comment* l'expérience étrangère est *possible*, et à travers elle l'objectivation de toute expérience – et possible par nécessité d'essence –, mais par là rien n'est encore dit sur le fait que nous *devons* aussi avoir une expérience étrangère. La phénoménologie clarifie descriptivement comment elle naît et peut seulement naître, mais elle laisse subsister la coexis-

tence des autres avec nous comme étant un *fait* précisément à réaliser empiriquement, qui est aussi contingent que le monde lui-même. L'essence de l'expérience étrangère, comme fondement de l'intersubjectivité de l'expérience, ne contient rien sur son existence – sinon, ce serait une fois de plus la preuve ontologique de dieu, cette fois-ci pour le nouveau dieu de la socialité.

Tout pas supplémentaire ne pouvait être ici que déductif : l'intersubjectivité comme une détermination de la subjectivité absolue elle-même, parce que sinon elle ne serait pas absolue. Mais ensuite également, intégration de l'intersubjectivité mondaine dans l'accomplissement de l'intersubjectivité transcendantale, peut-être parce que cette dernière serait incapable de se réaliser elle-même à défaut des conditions de la charnellité comme commencement de l'apprésentation, et du même coup déjà de mondanéité comme base de chairs qui se rencontrent les unes les autres, c'est-à-dire de charnellité devenant capable d'apprésentation : un monde est un monde de conditions de perceptions, par exemple de lumière et de son, sans lesquels il n'y aurait pas d'apprésentation. Ainsi la contingence du monde serait levée à partir de l'arrière-plan transcendantal. Simultanément devient reconnaissable comment transcendantalisation de l'intersubjectivité et visibilité anthropologique pourraient converger en un point encore imprécis, également et même contre la volonté du premier phénoménologue.

Mais tout d'abord encore un autre point de vue, qui prend en compte la thématique du monde de la vie. L'explication après coup d'une illusion : la réduction phénoménologique s'était révélée beaucoup plus difficile que ce à quoi Husserl s'était attendu, et il n'en a pas assez intensivement exploré la raison, parce qu'il considérait qu'il s'agissait d'une affaire d'affinement de la méthode, d'un problème technique. Vu depuis la fin, cela est surprenant. Car vu depuis la fin, *stricto sensu*, les « problèmes techniques » ne doivent pas apparaître du tout dans la phénoménologie : ce qui est technique est toujours un saut par-dessus l'intuition, et comme tel est englué dans la crise de la science et de l'humanité européennes.

L'illusion avait consisté dans la mobilité, la disponibilité docile du moment d'existence, en tant que soumis à la réduction. Cette illusion était fondée dans l'orientation vers la logique. Logiquement, les jugements d'existence sont les formations

les plus simples, produits ou productibles par un renforcement de l'accent sur la copule – en grec comme en allemand. En outre, ce qui est encore plus grave pour le disciple de Brentano : tous les jugements, absolument, devaient être reconductibles à des jugements d'existence. Alors partout l'unique et même élément se trouvait découvert et libre pour l'opération.

C'était donc l'arrière-plan néo-scolastique de Husserl – médiatisé par Brentano – qui lui fit méconnaître que la réduction phénoménologique avait à voir avec un moment certes logiquement simple mais hautement complexe en termes noématico-descriptifs, dont la présentation était immédiatement liée à l'autre réquisit non résolu des *Recherches logiques*, celui des significations occasionnelles. Car la position orientatrice de toutes ces significations, le syndrome du moi-ici-maintenant, est indissolublement liée au prédicat d'existence – si elle n'en est pas même l'unique fondement intuitif, d'un type analogue à celui des significations reposant sur les intuitions catégoriales.

Dans ce passage, la relation entre significations occasionnelles et réflexion, qui aurait pu grandement contribuer à soustraire la réflexion à son caractère allant de soi et à l'examiner génétiquement, était également demeurée non éclaircie. Mais cela aurait déjà été un morceau d'anthropologie. Car la cellule nodale occasionnelle d'orientations emmagasinée autour du porteur de signification « Moi », le pôle du moi, est justement distinguée génétiquement par là qu'elle désigne le point de plus haute « sensibilité », le pôle de référence de l'autoconservation. Mais du même coup aussi ce qui importe au *Dasein* en tant que souci : son être justement.

Or, il se trouve que le concept par lequel Arnold Gehlen pense pouvoir, pour la première fois, en 1935, développer une anthropologie, le concept de situation, est étroitement lié au problème des significations occasionnelles et de leur fondation intuitive. Gehlen avait d'abord recherché les déterminations initiales pour une doctrine de l'agir et son conditionnement par des certitudes morales comme telles, qui ne peuvent pas être constamment soumises à la réflexion. Parmi elles, il en était de douteuses, inféodées à l'esprit du temps. Mais ce qu'énonce cette limite de la réflexion, le fait d'être soustrait au questionnement arbitraire, cela est défini – avec l'abstraction sans doute inévitable à l'époque – comme la quintessence de convictions

ne pouvant être prouvées, qui, « dans l'édifice d'ensemble de notre existence (ou à plus forte raison de l'existence de notre peuple) jouent un rôle porteur et rendent seulement possible un certain mode nécessaire de l'existence[1] ».

Gehlen cherchait des conditions situationnelles, il a trouvé des conditions d'existence. Sans doute aussi parce que « l'esprit du temps » suggérait une telle radicalisation du concept de situation qu'il ne laissait guère beaucoup de temps à l'action pour se chercher de bonnes raisons : la situation idéale de tout activisme. Elle contraint au renoncement à la croyance que quelque chose pourrait encore être reconnu dans des situations, une relation de fondation être construite entre théorie et pratique. Au lieu de quoi, ce qui s'impose est que la praxis décidée suffira bien à produire les raisons nécessaires.

Si l'on radicalise à ce point le concept de situation, on s'approche nécessairement d'une valeur limite de son marquage biologique, qui consiste à décrire une situation dans laquelle la survie ne dépend pas tant de telle ou telle action, mais du préférentiel sélectif de la capacité d'agir comme telle. C'est ainsi que l'on en vient, chez Gehlen, à l'édification d'une théorie de l'agir qui devient identique, comme telle, à l'anthropogenèse, ou qui converge avec elle. Sa situation originelle est la réduction à zéro de la constitution organique adaptée. En distinguant un pôle de référence de la plus haute « sensibilité », celui de l'embryon à terme, cette théorie démontrait le paquet de réalisation de l'autoconservation comme pure capacité d'agir. Au vu de théorèmes biologiques adéquats sur une telle situation de départ, ce qui n'est pas évoqué est que l'on peut aussi décrire la même chose dans des conditions rendues moins difficiles, en démontrant l'inutilité d'une constitution organique par expulsion forcée *[Zwangsexmittierung[2]]* hors du biotope d'une adaptation optimale. L'abandon d'un environnement peut signifier le même d'abandon par toute prévoyance naturelle que la néoténie dans l'ontogenèse (retardation, *proterogenesis*). Cela n'influe pas sur la qualité de la théorie de Gehlen, mais assurément sur l'histoire de sa

1. Arnold GEHLEN, *Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln* (1935), dans *Gesamtausgabe* II, p. 342.

2. Ce terme est devenu rare et très peu usité : il servait à l'époque nazie à désigner l'expulsion forcée surtout des juifs et des communistes *(NdT)*.

réception, qui s'est révélée par trop dépendante d'un certain état de la théorie.

Tout cela aurait aussi pu être trouvé par libre variation dans le style phénoménologique, car le type de théorie est analogue à la logique génétique, qui présuppose également quelque chose comme une défaillance de l'adaptation à l'environnement de modes de comportement antéprédicatifs, afin de laisser devenir nécessaires la négation et la modalisation.

Ce qui me semble encore plus important est que, dans un tel processus génétique, le moment de la réflexion doit émerger aussi. C'est en lien avec la distinction du pôle de référence de la plus haute sensibilité. Elle produit le paradoxe d'une attitude dans laquelle l'autoconservation, alarmée pour l'état d'exception, retire certes toutes les énergies de toute orientation et de toute attention vers le soi, mais fait simultanément de l'attention à la position propre, du fait de pouvoir être remarqué et concerné, de la co-compréhension de la situation occasionnelle, la condition de réussite de l'autoconservation. Par là, le développement de l'antéprédicativité occasionnelle devient une exigence de fait de l'état d'exception de l'optique passive. La situation anthropogénétique clef est déterminée par la visibilité, et celle-ci est un moment de conscience qui n'est intégrable que réflexivement.

Entre l'anthropologie de Gehlen et la thématisation par Husserl du monde de la vie, la relation n'est pas totalement évidente. Avant tout, on ne doit pas se laisser irriter par là que Husserl détermine, par son concept de monde de la vie, une sorte d'état normal de la conscience, tandis que Gehlen prend justement pour point de départ l'état d'exception extrême pour rendre transparente la structure de réalisation de l'anthropogenèse.

Il y a là un quelque chose de commun inattendu. Avec la croyance à l'être, auquel ne correspond pas encore de prédicat d'existence ni de modalité assertorique, Husserl introduit le « sérieux » dans le monde de la vie, et il est caractérisé par la menace de la rétractation, de la négation, de la modalité – bref, de l'entrée dans la théorie. Même si Husserl doit avoir donné une valorisation positive à cela, ce n'est justement tout de même qu'une normalité caractérisée par la labilité, qui ne pourrait faire retour sous forme de normalité stable qu'à la fin inimaginable de la théorie – si le travail préalable n'était pas « infini ».

Dans la mesure où l'on ne peut comprendre que génétiquement ce qui est, intuitivement, au fondement des réalisations logiques, il doit y avoir une « situation de départ » dont la rationalité consiste précisément en sa momentanéité, en ce que tout ce qui lui fait suite est l'élasticité intellectuelle face à sa destruction. La logique, en cela, se révèle être la quintessence de moyens accessoires, qui aident à s'accommoder du fait que nous ne pouvons pas vivre dans un « environnement » qui correspondrait absolument à nos attentes, que nous ne sommes pas des organismes protégés de la déception. Mais c'est précisément aussi la supposition fondamentale de l'anthropologie de Gehlen, avec sa dé-spécification embryonnalisée comme point de passage.

La convergence inattendue réside dans un besoin théorique de déterminer, pour la genèse de structures de réalisations, des positions de départ très simples, des monolithes de conscience hypothétiques, qui n'étaient pas capables d'existence comme tels, mais, comme le montre le résultat de manière irréfutable, sont devenus capables d'exister par accomplissement d'exigences.

Et tout de même, la « croyance à l'être » husserlienne qui relève du monde de la vie n'est pas seulement une grandeur de départ imaginaire, pas seulement un fait originel qui lui aurait été fourni, comme pour Gehlen l'heureuse et douteuse trouvaille de la néoténie, ou pour les néokantiens, l'existence d'une physique considérée comme quasiment accomplie. Pour la phénoménologie, il ne se pouvait pas qu'un fait originel prenne la place de l'autre ; le caractère compréhensible de ce qui va de soi devait être maintenu. C'est cela, dont Husserl avait à décider.

Il en décida par la projection de l'intersubjectivité sur l'arrière-plan transcendantal de la conscience. Certes, ce n'était là une décision que si l'intersubjectivité absolue était sa dernière et unique réponse. C'est là une question de la recherche historique husserlienne, à laquelle ce n'est pas mon affaire de répondre. Pour moi, et ici, il doit suffire d'expliquer dans les faits ce qui ressort de la question de la possibilité d'une anthropologie phénoménologique, si l'on accepte cela comme son « dernier mot ». Pour les questions qui touchent strictement au sujet, les déclarations hypothétiques suffisent.

Cela étant, on ne doit, bien entendu, pas diriger uniquement la concentration sur l'intersubjectivité de ce fondement d'être absolu, mais aussi et toujours à nouveau sur sa qualité transcendantale, ou son attribution de rang. On ne doit pas oublier que chez Husserl, les conditions qui sont à appeler « transcendantales » de la conscience mondaine « n'ont pas le droit » de provenir de « déductions », mais uniquement de « descriptions » – et donc de la réalisation positive de la consistance de la conscience à l'épreuve d'elle-même. Ce n'est que si ce *« cogito sum »*, comme tel unique, mais en cela comme une pièce plus que précieuse du répertoire de la conscience, « existe » au sens strict, s'il lui est « donné » selon la détermination limitée de l'évidence, que s'ouvre ce qui peut ici être appelé « transcendantal » ; et également comme dimension au sein de laquelle il peut, et doit alors être procédé « déductivement » – selon le modèle de l'*ontologicum*. Tout dépend de la capacité du « point d'Archimède » husserlien, tout dépend de cela : la réflexion existe-t-elle dans le sens ici requis, et est-elle compatible avec le concept de conscience garanti avant tout par la description ? Ma thèse est que la pièce la plus ancienne du répertoire de la phénoménologie, l'*intentionnalité* dans la définition de la conscience, et le thème de son tournant transcendantal idéaliste avec les *Idées*, l'*évidence* absolue du point de départ cartésien, sont incompatibles l'un avec l'autre.

Cette incompatibilité repose sur la description non assurée, si ce n'est inadéquate, de la réflexion comme immédiateté de la conscience à elle-même, c'est-à-dire de l'identité dans la pensée et l'être-pensé. Mais ce serait aussi le point duquel devrait partir la question de la possibilité d'une anthropologie phénoménologique, dans la mesure où il est permis de partir de là que la réflexion n'est pas la dot la plus naturelle qui soit ni la plus conforme à son essence, de la « raison » comme telle. Il se peut que le fait originel de l'anthropologie phénoménologique consiste en ceci que, dans une conscience, la seule que nous connaissions, « apparaisse » de la réflexion, même si elle devait ne pas être la source de l'évidence transcendantale – ou justement, si elle devait non pas être cela, mais seulement tendre à vouloir l'être. Pour l'exprimer autrement : l'apparition de la réflexion dans le sujet nécessite une explication.

C'est là l'un des versants du concept de l'intersubjectivité transcendantale comme source de la croyance à l'être du

monde de la vie. L'autre versant est la perception étrangère comme condition pour que l'intersubjectivité puisse naître. De façon surprenante, ces deux problèmes génétiques, celui de la réflexion et celui de la perception étrangère, ont à voir l'un avec l'autre.

CHAPITRE IV

CONNAISSANCE DE SOI ET EXPÉRIENCE ÉTRANGÈRE

Il semble y avoir une contradiction élémentaire dans les propres déclarations du fondateur de la phénoménologie. D'une part, la phénoménologie doit être l'accomplissement historique achevé de l'injonction du temple de l'Apollon de Delphes, pour la première fois recueillie par Socrate, de se connaître soi-même ; d'autre part, la prétention de l'homme à s'ériger, en tant qu'être de cette espèce, en thème – également et même surtout – de la philosophie, est contestée, ou du moins envisagée avec le soupçon que cela aboutirait à une régression dans le naturalisme et le psychologisme, ou à une nouvelle direction de chute. La connaissance de soi doit être celle du sujet, la description des contenus et des réalisations de la conscience ; sous le commandement de la réduction phénoménologique, et donc sans égard pour le fait que ce sujet de l'espèce homme ne se connaît dans les faits que comme existant dans le monde et dans la nature, et qu'il ne sait de nul autre quelque chose d'également fiable.

Là où cette prescription conséquente de Husserl a été vue et déplorée comme un empêchement et une limitation d'exigences qui n'étaient que par trop « naturelles » envers la philosophie, la solution pour sortir du désarroi fut de réfuter un tel intérêt : l'accentuation husserlienne de la perception étrangère. Le fait que, dans les contenus et les réalisations thématisés du sujet il y ait aussi l'expérience d'autres sujets, cela n'aurait pas encore pu, en tant qu'événement parmi d'autres événements, présenter un intérêt central pour la phénoménologie ; mais dans la mesure où l'expérience que fait le sujet d'autres sujets s'est justement révélée un préalable nécessaire pour que les sujets ne

puissent pas montrer que des contenus et des actes *subjectifs*, mais en tant que degré spécifique de ce qui leur est atteignable absolument, des contenus de qualité *objective*, il fallait que le contexte des conditions indispensables à cela puisse être thématisé de manière spécifique, pour montrer comment il engendrait des contenus spécifiques. Le sujet – jusque-là l'unique thème de la phénoménologie – se révéla n'être intéressant que dans la mesure où il était capable d'objectivité. C'est compréhensible, car c'était également la condition vitale de la phénoménologie elle-même. Il lui incombait de clarifier comment sa propre norme avait seulement pu naître. Ce qui se fit par là que l'objectivité fut expliquée comme rapport possible de contenus de la conscience à l'intersubjectivité. Comprendre ce que cela veut dire de parler « d'autres » sujets, et ensuite également ce qui doit être donné pour que l'expérience de l'existence de tels autres sujets puisse seulement être faite avec certitude, cela devint – sous le primat de l'intérêt pour l'objectivité – le thème de la phénoménologie ; et aucunement par hasard, le complexe le plus étendu des problèmes partiels de la phénoménologie que l'on peut isoler dans le travail d'une vie de Husserl.

Ainsi en était-on venu, avec une certaine mauvaise grâce immanente, à l'observation du sujet « de l'extérieur » ; et en même temps tout près de la supposition que par là il n'était tout de même pas possible de méconnaître que c'étaient des organismes de l'espèce homme qui étaient donnés dans le cas de la perception étrangère, et qu'ils devaient être reconnus. L'injonction de la connaissance de soi pouvait ainsi être extraite de l'étroitesse de la réflexion et être mise en proximité avec la question classique de l'anthropologie, de savoir ce qu'est l'homme.

Ce passage espéré de la phénoménologie au thème anthropologique n'a cependant aucune justification dans l'œuvre de Husserl. Je le dirai tout d'abord brièvement : l'analyse de la perception étrangère a certes expliqué que la condition nécessaire essentielle pour sa capacité d'évidence était qu'il devait exister d'autres sujets de la même charnellité – de morphologie identique, donc – que celle que le sujet connaît à propos de lui-même – sujet qui doit être déclaré capable d'une telle perception étrangère. Mais dans le constat de cette égalité essentielle nécessaire, le fait qu'il s'agit, ici comme là, de sujets de l'espèce homme n'a aucune place. Le même contexte essentiel

vaudrait pour n'importe quelle autre espèce de sujets, au cas où ils devraient jamais exister quelque part, que leur pluralité ne peut prendre pour eux le sens de la fabrication d'objectivité que si le pluriel est lié avec l'analogie de forme de leur apparition extérieure, et devient accessible à travers celle-ci.

La réserve, pour ne pas dire la résistance de Husserl contre toute anthropologisation de la théorie de la perception étrangère ne signifie évidemment en aucune façon que cette théorie ne pourrait pas avoir tout de même une signification anthropologique. Il devint, bien entendu, d'autant plus urgent d'aménager cette possibilité, ou au moins de la garder ouverte, que les résultats phénoménologiques de la réflexion se montraient décevants, tant selon leur degré d'évidence que selon la capacité d'élargissement de leurs contenus. Dans cette mesure, l'analyse de la réflexion et le questionnement sur les accès à l'anthropologie vont de pair. Par exemple selon la prémisse que la connaissance de soi serait indispensable, et qu'elle devait donc être acquise par l'autre voie si elle n'atteignait pas par la première les buts qui semblaient être préétablis par l'injonction delphique. Mais savons-nous quels sont ces buts ?

Dans toute situation philosophique aiguë, le travail de la philosophie dans son histoire offre des aides pour se mettre à distance des déterminations historiques contingentes d'une école ou d'un système. Bien sûr, ce n'est qu'avec résistance que le phénoménologue est en droit de reconnaître que, pour sa façon de procéder également, et pour la systématique de ses résultats, il existe des conditions d'encadrement. Pour le mathématicien et logicien Husserl, l'expérience de la relativisation de ces disciplines par le naturalisme, le positivisme, le psychologisme et l'historicisme fut traumatique. Les renoncements, qui se trouvent inévitablement dans la réduction phénoménologique, ne peuvent se comprendre que comme des concessions pour se défendre de cette relativisation, à laquelle allait encore s'ajouter l'anthropologisme un quart de siècle plus tard, après une défense que Husserl pensait réussie par les *Recherches logiques*, et ce de manière inattendue, au sein même de sa propre école. Heidegger, qui disposait d'une connaissance incomparablement plus grande que Husserl des contextes historiques de la philosophie, peut se lire comme un moyen d'instaurer de la distance par rapport aux présupposés de la phénoménologie. Même s'il n'avait jamais entrepris de

dire quelque chose sur l'être, les analyses de l'ontologie existantiale conserveraient cette importante fonction. Si révoltant que cela puisse sembler, la philosophie doit se pratiquer dans le jeu conjugué de l'identification et de la distanciation. Celui qui ne se comprend que comme un esprit critique se retrouvera les mains vides.

Pour la question de savoir quelle importance anthropologique peut avoir une théorie de l'expérience étrangère, et bien que, dans le cadre systématique de la phénoménologie, elle ne doive pas en avoir, l'histoire de la philosophie n'est pas d'un grand secours. Quelque chose comme une théorie de l'expérience étrangère, qui pourrait seulement être comparée à celle de Husserl, n'a jamais existé. Il n'est que dans le contexte de la philosophie du droit naturel, de la société et de l'État que se trouvent, à l'occasion, des argumentations qui permettent, à tout le moins allusivement, de comprendre ce qui pourrait sortir, pour une anthropologie, d'une quelconque théorie de l'intersubjectivité.

Une expérience de pensée de la philosophie du droit et de l'État des Temps modernes est courante sous le nom de *Fictio pufendorfiana* [Samuel Pufendorf (1632-1694), *De jure naturae et gentium*, 1672]. À la différence de la fiction de celui qui est né dans la caverne ou d'un authentique Robinson des îles, il a fallu ici que la figure soit dédoublée pour faire se rencontrer deux représentants originels, qui ne se sont encore jamais croisés, de l'espèce *Homo sapiens*. Qu'arrive-t-il lorsque, pour la première fois, sans connaissance de l'existence de son semblable, un homme en rencontre un autre ? Pour répondre à cette question, les esprits se sont divisés bien plus profondément que ne le laisserait prévoir le caractère inoffensif de la représentation expérimentale.

Les deux, qui venaient à peine de se voir l'un l'autre, Pufendorf les fit se reconnaître, aller l'un vers l'autre et, pleins d'amour, s'enlacer. On voit immédiatement qu'il doit s'être passé terriblement de choses depuis pour qu'on ne laisse plus apparaître autant d'amabilité comme une évidence. Comment Hobbes déjà n'avait pu qualifier la même situation que d'hostile et de dangereuse pour la vie, représentative ainsi de sa supposition d'un *status naturalis* fondamentalement en quête d'un État. Rousseau nie absolument la seule possibilité d'une expérience étrangère originelle. Il laisse les deux passer l'un à côté de l'autre, en silence et sans s'effleurer. La seule chose qui lui importe est de faire apparaître les deux résolutions de la situation, amitié et inimitié, comme des catégories culturelles.

Avec raison, Schopenhauer n'a pas voulu admettre la dissension, au départ de l'expérience de pensée de ces trois cas, comme étant simplement une affaire de divergence dogmatique : « Mais le fait que sur ce point essentiel nous soyons si fondamentalement différents, c'est là un grand problème, et même un mystère[1]. » Pourquoi un mystère ? Ce degré d'étonnement est imposé à Schopenhauer par son présupposé de la superficialité de l'individuation ; il rend inexplicable une telle différence dans la connaissance de soi de l'espèce.

Cela étant, on voit facilement que les trois versions de la question de l'état d'origine ne prennent pas en compte le fait que la situation pourrait justement se développer à partir de son indétermination et de ses significations multiples. Finalement, il n'y a pas que le constat de l'identité quant à l'espèce qui joue un rôle, mais justement déjà l'individuation comme établissement de chaque intention. Celui qui se meut là est un acteur en route vers un but, et tout dépend de la manière dont on estime et dont on évalue comment on entre soi-même dans son champ d'action, lorsqu'on le rencontre, comment, du point de vue de son intention, on « s'extériorise » : dérangement ou empêchement, rival ou aide, dérivatif ou encouragement, au sens le plus large par conséquent : ami ou ennemi.

Dans une telle indétermination, il n'existe qu'une attitude fondamentale : la prévention. Comment celle-ci s'exprime, qu'elle ne consiste qu'en accroissement de l'attention, en attention à l'expression et à la direction, en évitement ou dans le fait de rebrousser chemin, en geste d'humilité ou en attitude menaçante, cela est secondaire. En aucun cas, il n'est suffisant de se donner à reconnaître comme en étant « également-un », parce que chacun sait de par lui-même qu'en tant que compagnon d'espèce il ne peut pas encore faire valoir suffisamment de déterminants pour se présenter de manière univoque face à la discrimination ami-ennemi. Car la prévention correspond précisément à cet état de fait que la communauté d'espèce ne décide de rien du tout ; en dehors du fait de prendre sa propre

1. SCHOPENHAUER, *Handschriftlicher Nachlaß* [Fonds posthume manuscrit], A. HÜBSCHER (éd.), III, p. 623.

indétermination – la conscience de la pluralité des possibilités que l'on a soi-même – pour la grandeur incalculable de l'autre.

Ce qu'est la prévention face à l'autre devient, en tant que conscience de la situation propre au vu de l'autre, le minimum de l'exigence de ce qui peut seulement devenir conscient dans une telle situation : que l'on « se montre au-dehors » *[dass man « aussieht »]*. Et que par là pourrait être vu quelque chose qui est d'une importance vitale pour les deux côtés. La non-transparence est tout aussi risquée qu'inévitable.

Mais ce qui importe ici n'est pas de reprocher à la phénoménologie de ne pas respecter des implications anthropologiques de l'intersubjectivité, mais de dégager le fondement systématique pour que s'ouvrent des détours ou des chemins de traverse, afin de satisfaire tout de même à ce besoin élémentaire de réaliser la connaissance de soi comme anthropologie et non pas seulement comme eidétique du « sujet absolument ».

S'agissant de la connaissance de soi, il existe des différences surprenantes quant au degré de ce qui doit y être possible à chacun. On n'est pas obligé de penser aussitôt aux sournoiseries raffinées de l'inconscient et aux idéologies qui nous surprennent par derrière. Deux constats, dans le langage quotidien le plus commun qui soit, semblent ici fixer à peu près les antinomies existantes. *On ne se connaît pas bien soi-même.* C'est la première chose ; et il est difficile de réfuter cela. L'autre se niche dans la question : *Mais qui nous connaît mieux ?* Pour comprendre cela en son point de plus haute évidence, il faut prêter attention justement à la réalisation philosophique la plus suspecte de la conscience, qui se niche à nouveau dans une question : *Qui a mes souvenirs ?* Les souvenirs peuvent être trompeurs, tout le monde le sait. Ils peuvent aussi bien être complaisants qu'humiliants – mais quoi qu'il en soit, nul autre ne nous remplace les nôtres. Là où fait défaut ce qui est le meilleur, ce qui est juste mieux est toujours assez bon. C'est là une maxime très peu appréciée des philosophes. Elle repose sur le *principium rationis insufficientis*. Lorsqu'il est philosophiquement question de connaissance de soi, ce dont il est justement le moins, voire pas du tout question, est le souvenir. L'attente alors ? Personne ne sait ni ne peut savoir, a dit une fois Voltaire, quelle pensée lui viendra dans une minute, quelle sera alors sa volonté, les mots qu'il prononcera, les mouvements que fera son corps. Là, la description phénoménologique de la protention n'est que d'un faible secours. Elle est un demi-horizon d'une certaine typique des possibilités : comment je finirai probablement cette phrase que je viens juste de commencer selon les règles de la syntaxe, sans que je sache déjà quels mots j'emploierai pour cela dans la minute qui suit. Ainsi, par simple exclusion des possibilités, j'en suis venu au présent, comme résidu d'une possible connaissance de soi. Ainsi, au cartésianisme du *cogito*. Mais ce n'est tout de même pas de cela qu'il s'était agi avec la connaissance de soi imposée ?

L'impératif *Connais-toi toi-même !* que tout un chacun croit pouvoir comprendre, est pourtant, à y regarder de plus près, une phrase plutôt incompréhensible ; dans la mesure où l'on veut en rester à la « connaissance » et que l'on ne comprend pas par là quelque chose comme la mise à l'épreuve morale de soi-même, l'exploration de l'identité individuelle, ou l'exploration de capacités et de limites. Et cependant, il y a là des différences essentielles, des différences qualitatives. Si, à la lecture de ce texte, quelqu'un en vient au résultat suivant : dans la philosophie, je suis sans doute un cas désespéré – alternative au fait d'attribuer à l'auteur toute la faute de la non-compréhension –, c'est là aussi quelque chose comme de la connaissance de soi – c'est en tout cas encore reconnu comme tel –, mais en réalité, c'est plutôt une évaluation de soi en ce qui concerne capacités et incapacités sur le plan des réalisations et des exigences. Si je dis que je ne courrai jamais assez vite pour participer à une olympiade, il y a là peu de connaissance de soi. Dans le fond, il s'agit d'extrapolations d'une résignation momentanée ou durable quant à l'attente. On peut déjà remarquer qu'il ne s'agit pas là clairement du domaine de la connaissance de soi au fait que tout autre serait aussi en droit de poser à tout autre la question de savoir s'il courrait jamais assez vite pour participer à une olympiade, ou s'il comprendrait jamais ce qui se dit dans les cours de philosophie. On doit alors accepter de s'entendre dire que, sans espoir, on court trop lentement, ou que lors d'un examen on aura clairement manqué ce qui était requis. On doit se le laisser dire, au lieu de se le dire à soi-même. La connaissance de soi n'aurait alors pas, par essence, la duplication de se connaître *soi soi-même*, et de ne le pouvoir qu'ainsi.

S'agissant des questions que chacun ne peut adresser qu'à lui-même, la dimension est autre : les questions sur le comportement dans des situations, par exemple extrêmes, que l'on ne connaîtra sans doute jamais, mais dont on sait tout de même par ouï-dire qu'elles ont existé et qu'elles pourraient exister à nouveau. Dans de tels contextes, c'est le conditionnel qui est en charge de tout. Une eschatologie philosophique ne devrait pas se contenter de l'idée d'un jour du Jugement dernier et de son jugement général dans lequel les hommes sont jugés en fonction de ce qu'ils ont effectivement fait ou non. Il convient bien à l'eschatologie théologique de ne laisser son dieu juger que d'après les faits, car cela relie sa justice à sa bonté – là, il est déjà un dieu clément. Le dieu des philosophes doit juger en fonction de ce que quelqu'un *aurait* fait, si ne lui avait pas été épargné le cadre des conditions dans lesquelles il aurait seulement *pu* le faire. Le jugement au conditionnel serait enfin l'équivalent d'une connaissance de soi par laquelle l'histoire universelle pourrait seule se conclure, si elle devait jamais pouvoir être pensée comme sensée. L'eschatologie, développée comme une idée philosophique, doit compenser le déficit majeur de l'anthropologie : qu'elle ne naît pas de la connaissance de soi ni ne s'intègre par la connaissance de soi. Ce n'est pas l'esprit du monde qui se reconnaît lui-même à travers l'histoire – il ne paraît pas sensé de penser qu'il en ait besoin –, mais l'humanité dans ses individus, en ce que ces derniers sont potentiellement capables de se saisir et de se juger dans la totalité de leurs conditions d'actions. Par cette idée – et c'est sa seule fonction, car bien sûr la philosophie en sait aussi peu, et est aussi peu capable de décider, des jugements divins à venir que de ceux qui sont déjà tombés – par cette idée donc, devient clair ce que peut signifier la « connaissance de soi » et ce qu'elle aurait à dire sur l'homme, par-delà ses situations contingentes dans le monde.

Revenons, de cette idée, à ce qui peut réellement être demandé. Et, ce faisant, il ne peut s'agir de savoir si, et le cas échéant, ce qui peut être apporté comme réponse à ces questions, la valeur de connaissance qu'auraient de telles réponses. En philosophie, ce qui importe est l'explication des questions, et à cette fin, il faut, bien entendu, projeter le type des réponses qui seraient seulement adéquates aux questions, peu importe qu'elles soient vraies ou non. À la question *Qui suis-je ?* il peut être répondu, par refus et à la fois complètement, en donnant son nom – mais qui veut savoir cela ? Ce n'est qu'en évaluant les situations, les possibilités, les propositions et les menaces que l'on peut également s'approcher du choix des réponses possibles. Albert Speer, l'architecte et maître d'armes de Hitler, s'est exemplairement posé ainsi la plus douloureuse de ses questions tardives : « Jusqu'où serais-je allé ? » Celui qui était déjà allé aussi loin se devait de reconnaître : « Je suis aussi peu en mesure de répondre à cette question qu'à certaines autres de ma vie sous Hitler. » Quel est le prix de ce que quelqu'un demande, et quel est le prix de ce qu'il donne ?

Qu'aurais-je fait pour ma survie pure et simple ? Et pour une bonne vie ? Et pour une meilleure vie ; le cas échéant, un acte d'acquiescement demandé, une déclaration publique, le paiement de subventions, la participation à des « cercles d'amis » ? Il y a de mauvaises formalités peu dramatiques, comme l'entrée dans une organisation qui semble ne se vouer qu'au sport motorisé ou au vol à voile. Il existe des cas de simples notations administratives, de décisions de papier, qui reçoivent, et méritent, une décennie plus tard l'appellation de crimes de bureaucrates *[Schreibtischtäterschaft]*. Et puis il y a aussi les degrés de la contrainte physique, depuis la *territio levis* par simple indication de conséquences incertaines – sous un régime de contrainte, tout est « sabotage » –, jusqu'à la véritable torture physique. Personne ne sait qui il est, parce qu'il ne peut pas savoir ce que l'on ferait et ce que l'on tirerait de lui dans de telles conditions. Personne ne sait ce que pourrait signifier pour lui d'être véritablement humilié, ni ce qu'il ferait pour échapper à cela.

On ne pourra pas dire que ces questions, que chacun ne peut se poser qu'à soi-même, resteraient en surface et n'auraient rien à voir avec la connaissance requise. Mais leur rapport à l'anthropologie philosophique n'en reste pas moins problématique. La question : *Que suis-je ?* au conditionnel, *Que serais-je ?* ne s'est pas encore mise en rapport avec la question anthropologique fondamentale : Qu'est-ce que l'homme ? J'en suis certes un, mais ce n'est pas en tant que tel que je me mets en question dans ce type de connaissance de soi. Est-ce à dire alors que Max Scheler aurait raison, avec sa thèse fonda-

mentale : « L'homme ne connaît toujours de soi que ce qu'il n'est plus – jamais ce qu'il est[1]. »

Ce retrait nous projette-t-il à nouveau dans le dilemme du souvenir ? Ou bien la formule que l'homme ne connaît que ce qu'il n'est plus peut-elle être traitée avec tellement de prudence qu'elle laisse un espace de jeu d'évidence réflexive ? Cela peut renvoyer à la thématique de la conscience du temps. Ou est-ce que la thèse de Scheler renverrait plutôt à la formule plus stricte de Kierkegaard, qu'il existe quelque chose qui ne se laisse absolument pas penser : le fait d'exister ? Car ceci désigne bien la contestation de la possibilité que la réflexion puisse penser le moi, alors que, par rapport à lui, elle détruit précisément ce qui lui est « essentiel » : son exister.

Si le commandement de la connaissance de soi a tout de même maintenu la philosophie en mouvement, c'est parce qu'il semblait indiquer la direction contraire à un intérêt déjà existant pour la nature. Dans le premier livre de son dialogue perdu *De la nature*, Aristote en avait décrit les degrés préalables non développés, et il s'était du même coup intéressé aux origines de cet impératif. Habituellement, il était attribué à l'un des Sept Sages, le Spartiate Chilon, ce qui n'était de toute façon pas agréable pour les prétentions attiques à la paternité de la philosophie. C'est la raison pour laquelle Aristote aura sans doute renvoyé à une origine plus noble et objective, en s'en tenant au fait que « cette sentence, de toutes la plus profonde », avait figuré comme inscription, longtemps avant ce Chilon, sur le temple de l'Apollon de Delphes. Malgré Socrate et Platon, ce n'était donc pas encore un bien commun à Athènes[2]. Certes, Aristote non plus n'était pas en mesure de dire, ou plus exactement, pas même de demander, ce que la sentence avait signifié là, parce que lui non plus ne remarqua pas qu'il pourrait s'y trouver quelque chose d'incompréhensible.

Rétrospectivement à l'histoire de la philosophie, on ne peut que saluer cette incompréhensibilité, parce qu'elle n'a cessé de libérer de nouveaux rapports à soi au commandement de dieu,

1. M. SCHELER, « Probleme einer Soziologie des Wissens », 1924 ; dans *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1924), dans *Gesammelte Werke* VII, p. 117.

2. Jacob BERNAYS, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlin, 1963, 2e éd. Darmstadt, 1968, p. 96 s.

jusqu'à la belle et simple autocertitude de Husserl d'avoir enfin et définitivement accompli par la phénoménologie une tâche exprimée dès les origines de « l'Humanité européenne » par lui convoquée. Les relativisations, telles qu'elles s'étaient glissées depuis l'historicisme dans le concept heideggérien de l'« historicité », étaient étrangères à Husserl. Surtout dans la connaissance de soi, l'absence de contenu de la certitude transcendantale du « *cogito sum* » cartésien devait immédiatement se transformer en enrichissement du contenu de ce *cogito*, de sorte que cela a pu devenir la seule et unique réponse à la question de la connaissance de soi. Tout l'effort de la phénoménologie serait ainsi ramené à la quintessence de la représentation de son but comme connaissance de soi, « afin que l'ego cogito ne reste pas un mot vide pour nous[1] ».

Si cela était déjà connaissance de soi, Descartes en tout cas n'en avait rien voulu savoir. Il ne cherchait, dans la certitude du sujet, que le point de départ pour la certitude de l'existence des objets du monde. Il faut encore ne pas perdre de vue, pour la fonction phénoménologique de l'intersubjectivité, le détour par la preuve de l'existence de dieu : tout comme la garantie de l'être le plus parfait, cette fonction est l'instance de l'existence objective d'un monde transcendant à la conscience. Mais encore avant que ne soit apportée, chez Descartes, la preuve de son garant du monde, il gagne à cette fin un point de départ dans la conscience elle-même, qui peut parfaitement être comparé au problème phénoménologique de l'origine du simple concept d'« autre moi ». Le sujet pensant se saisit comme substance *finie*, mais ne le peut qu'à partir de la possession du concept de l'*infini*, qui, contrairement à l'apparence littérale, est celui qui contient l'idée positive. Cela étant présupposé, il faut que soit donnée une explication à la possession par la conscience d'un concept que le sujet fini comme tel n'a justement pas pu produire lui-même ni trouver en lui. C'est uniquement par une causalité formelle étrangère que peut être entré en sa possession propre ce par quoi le sujet fini se saisit et se comprend lui-même. Jamais pris en compte par Husserl, il s'agit là aussi d'un mode d'« expérience étrangère » : en tant que celui de la nécessité pour l'expérience de soi d'un sujet étranger, et qui

1. HUSSERL, « Première philosophie, 46e leçon » (1923-1924) ; *Husserliana* VIII, p. 126.

plus est d'un autre genre, qui a justement pu avoir, de son côté, ou inventer ce concept de l'*infinitum*, parce qu'il est lui-même un tel infini. Non pas encore comme tel, mais certainement en tant que *perfectissimum*, il devient le préalable indispensable à l'acquisition fiable d'un monde objectif.

Il est exclu que Husserl puisse être influencé par ce genre d'expérience étrangère médiate ; et cependant, sa propre élaboration du complexe « intersubjectivité » débouche sur le même produit final systématique, et se révèle par là, de la plus belle manière qui soit, appartenir à l'époque ouverte par Descartes et à son concept de réalité. Husserl aussi déclare inatteignable au sujet quasi fini, parce que solitaire, *une* idée : celle de la réalité objective d'un monde, encore avant qu'il puisse seulement être question de la certitude ou de l'incertitude de celui-ci. Pour cette idée, la conscience est tributaire d'un sujet quasi infini, d'une pluralité potentiellement non close d'autres sujets qui, pensés comme occupant tous les points spatio-temporels, et qui présente le concept limite d'objectivation évidente du monde comme indépendant de chacun de ces sujets. Chez Descartes comme chez Husserl, la tendance de l'intérêt de connaissance va de la connaissance de soi à des degrés prétendument plus élevés de l'objectivité : vers Dieu et le monde ici, vers la subjectivité transcendantale là. Dans les deux cas, l'homme est intégré rétrospectivement depuis le point de vue plus élevé au sein du monde, il est dépouillé de la particularité de sa thématisation pour soi-même. Ce n'est que de façon épisodique et intermédiaire que la connaissance de soi est son intérêt premier, qui se perd dans celui pour le monde.

Il nous faut compter avec cela que l'homme n'a pas voulu, de tout temps, savoir de la même manière qui ou ce qu'il est. Descartes était bien plus hanté par la question de savoir s'il pouvait être trompé en tout et depuis le fondement, ou bien s'il existait un moyen contre ce soupçon universel. Jamais il ne s'est posé explicitement la question de savoir si l'homme pouvait aussi être trompé sur lui-même, le cas échéant.

Husserl également veut et doit parvenir à la certitude du monde, mais sans renoncer préalablement à la certitude absolue acquise dans le *cogito* lui-même. On pourrait dire qu'il applique en cela une recette des Temps modernes qui a fait ses preuves par ailleurs : poser à la place d'une instance de garantie absolue unique une réalisation commune de nombreuses instances pour l'indépendance de l'existence du monde par rapport à la conscience unique que je suis moi-même. Intersubjectivité signifie tout d'abord que beaucoup peuvent engendrer *une* certitude, que l'unique ne peut revendiquer pour lui-même ; mais, et c'est là le pas suivant, beaucoup ne le peuvent que parce qu'ils n'expérimentent à chaque fois la même chose que sur un mode différent, à savoir qu'ils « investissent » le monde en individualisations spatio-temporelles. Ce qui implique que : l'idéal de l'*unique* regard privilégié sur le monde, qui était contenu dans le concept de la *veritas ontologica*, doit être oublié.

L'intersubjectivité, en tant qu'association d'aspects de l'expérience pensés comme déplacés les uns par rapport aux autres dans l'espace et dans le temps, est assurément une transition vers l'objectivité copiée sur la praxis empirique scientifique ; mais elle contient encore le problème de savoir comment l'association fonctionne dans l'investissement de stations distantes, sans rien céder du standard des besoins de sécurité. C'est seulement à partir de là que se pose l'importance du problème fondamental de la phénoménologie : comment l'un peut-il seulement savoir quelque chose de l'autre ? Avant que l'intersubjectivité ne se réalise, et ne puisse engendrer de l'objectivité comme son produit, il faut que la subjectivité elle-même soit pourvue du concept le plus assuré de ce à partir de quoi l'intersubjectivité se constitue : de celui de « l'autre moi ». C'est seulement dans ce concept que réside la disposition à la possibilité d'expériences qui imposent à la conscience ce qui ne va pas du tout de soi : que l'identique à soi existe au pluriel. Différents aspects du monde ne vaudraient rien pour leur objectivation, s'ils n'étaient pas *investis* par des sujets indépendants les uns des autres, et cependant semblables, de par leur raison.

La perception étrangère doit garantir comme *réalité* ce qui ne peut être pensé dans le concept que selon la *possibilité*. L'expérience étrangère doit être adéquate à l'expérience de soi, en ceci qu'elle repose aussi peu que celle-là sur une procédure conclusive. En raison de cette assimilation de l'expérience étrangère à l'expérience de soi, l'ensemble de la problématique se déplace vers la question de savoir si la réflexion transcendantale, si la réflexion en général, possède cette constitution non discursive. L'attente de la certitude absolue de soi dans le *cogito* dépend

de la possibilité de la réflexion momentanée, c'est-à-dire de savoir si ce *cogito*, alors qu'il pense quelque chose, est encore capable simultanément de se penser lui-même. La preuve ne peut pas en être apportée, car le constat que, d'un acte quelconque il existerait la réflexion en ce sens strict de ne pas être pensé après coup, ce constat dépend à nouveau d'une réflexion qui devrait avoir pour objet la relation des deux. Et à son tour, l'évidence de cette réflexion supplémentaire dépendrait de ce qu'elle soit strictement simultanée des deux actes, à la momentanéité desquels elle réfléchit. Alors serait à prouver pour elle ce qu'elle aurait à prouver.

Si l'on prend en compte une bonne fois cette difficulté de la réflexion pour tous les genres de connaissance de soi possibles au sens de l'injonction delphique, alors il est tentant de supputer qu'elle serait encore plus mal desservie que l'acte ponctuel de la simple assurance par soi de l'existence propre. Ce constat aggravant peut se ramener à la formule, effrayante en termes de théorie de la connaissance, d'une dépendance générale par rapport au souvenir. Schopenhauer a échappé à ces difficultés en érigeant comme unique acte de certitude absolue l'acte de la volonté ; par conséquent, c'est pour la volonté seule qu'il n'y avait aucun doute sur le fait que sujet et objet étaient identiques, que l'acte et le succès de l'acte n'étaient pas discursivement placés l'un contre l'autre. Ainsi personne ne se mettra à douter quant à savoir si l'acte perceptible qui s'est réalisé était aussi réellement celui qui avait été voulu. C'est là-dessus que reposerait le caractère indubitable de la conscience morale, et donc aussi de l'accomplissement du commandement delphique comme d'une mise à l'épreuve de soi morale.

Mais en cela justement, tout ce qui est théorique demeure exclu, et par conséquent de part en part indifférent l'apport de la connaissance de soi pour la question de l'essence de l'homme. Peu importe à quel point la moralité de l'individu doit être une conséquence du fait qu'il est un être appartenant à l'espèce, c'est une chose qui lui devient de part en part opaque dans la réflexion sur la qualité de sa volonté ; c'est pour soi seul qu'il se tient devant soi seul. Aucune proposition qui pourrait être exprimée sur ce fait n'aurait une quelconque signification pour qui que ce soit d'autre. Par conséquent, non seulement la partie de notre être que nous connaissons n'est pas le tout, non seulement elle en est, selon Schopenhauer, la partie la plus petite,

mais aussi justement la partie contenant ou représentant ce qui est anthropologiquement improductif. « À l'intérieur, tout est obscur » ; cette récapitulation de Schopenhauer signifie la dissociation entre la connaissance de soi et l'anthropologie[1]. Il a fondé l'insuccès constitutif de la connaissance de soi sur la fonctionnalité secondaire de la faculté de connaître ; elle est là pour les services extérieurs de l'autoconservation et non pas pour les services intérieurs de l'éclairage de soi. Si l'intellect était « l'essence originelle de l'homme, alors il éclairerait de part en part tout l'intérieur de l'homme, son corps, et rien dans celui-ci ne lui serait étranger ou inconnu » ; alors que dans les faits, il ne réalise pourtant que ce qu'un observateur « étranger à l'organisme », qui se comporterait envers lui de façon parasitaire, en obtiendrait péniblement et à contrecœur. Cela affecte la qualité de la *memoria* ; s'il existait un intérêt vital à la fiabilité du souvenir, alors celui-ci ne serait pas limité dans sa qualité absolue à cette unique certitude absolue de l'identité du sujet responsable moralement pour chaque moment du temps, mais en outre pas plus riche en contenu, par-delà le temps de la vie, que ce qui reste d'un « roman une fois lu jadis[2] ». Dans ce cadre-là, le commandement de se connaître soi-même de l'Apollon de Delphes apparaît comme une raillerie de cet être si insuffisamment pourvu des moyens de s'y plier.

La méfiance contre le souvenir, en tant qu'organe de la connaissance de soi, ne serait donc pas seulement empirique, due à sa faculté d'erreur avérée, mais fondée et déductible sur un plan fonctionnel. C'est sur cette voie que Freud allait suivre Schopenhauer. Bien entendu avec cette différence d'une capacité de restitution du souvenir tout autant déductible fonctionnellement, mieux : de la possibilité de l'atteindre par des détours, à partir de symptômes. L'intégration du souvenir, avant tout là où l'oubli est un truc de l'évitement de soi, rend la connaissance de soi douteuse, parce qu'elle repose sur une pathologie sélective, et dans cette mesure ne satisfait pas au présupposé que quelqu'un pourrait reconnaître qui il est lorsqu'il sait enfin qui il était. Car la supposition que quelqu'un n'est justement plus ce qu'il était, *parce qu'*il a été celui-là

1. SCHOPENHAUER, *Handschriftlicher Nachlaß* [Fonds posthume manuscrit], A. HÜBSCHER (éd.), III, p. 283 (1826).
2. *Ibid.*, p. 612.

subsiste tout autant. Aucun présent humain n'est simplement le résultat additionné de ses passés. Les choses semblent encore plus compliquées pour l'ontogenèse que pour cet axiome de Dilthey permettant prétendument de sortir de l'historicisme : que ce que l'homme est, il pourrait avant tout, si ce n'est exclusivement, le reconnaître à travers son histoire. De là est issu le concept de l'historicité, qui certes ne nie pas le présupposé de la connaissance de soi exclusive par l'histoire, mais qui radicalise cependant à tel point le type de cette expérience que le manque de faculté de généralisation devient précisément sa marque « essentielle » : l'histoire montre l'homme à lui-même comme étant l'être sans essence.

La destruction de la question « Qu'est-ce que l'homme ? » s'est faite dans ce contexte, et son remplacement méthodique par la question « Comment l'homme peut-il exister ? » doit être vu en rapport avec la vacance ainsi engendrée. Dans cette mesure, le concept d'histoire accentué par l'historicisme contient aussi une pathologie de l'identité de l'espèce ; en ce sens, les reconstructions historiques sont des succédanés, des hypothèses qui établissent une consistance à partir d'un aspect du présent qui s'est lui-même privé de sa justification anthropologique. Avoir la compréhension de soi est en même temps ce qui détermine l'homme comme un être qui s'est soustrait aux catégories d'essence de l'espèce. L'histoire, dans sa productivité anthropologique supposée, est un complexe de formation de l'identité et d'expérience étrangère : celui qui agit et souffre là est toujours un homme que nous pourrions être, si nous n'étions pas par contingence celui qui ne l'est pas ; mais simultanément il est celui qui nous impose, pour le comprendre, d'accepter un sujet qui ne se tient que dans ses possibilités, et pas dans les nôtres. Que l'homme soit, selon la formule de Protagoras, la mesure de toute chose, ne signifie justement pas que l'un serait la mesure de l'autre.

Et voici que cela doit aussi s'appliquer à la dimension ontogénétique de la connaissance de soi : au souvenir. Lorsque Husserl dit que, dans le souvenir, serait expérimenté ce qu'est l'empathie d'un moi dans un autre, car ce qui se met à la place *n'est plus* l'empathie, mais plutôt ce qui doit se mettre à vivre à nouveau pour comprendre ses vécus et ses modes de comportement ressouvenus, cela semble inoffensif dans le langage peu dramatique de Husserl. Son compatriote Freud voit dans

l'espace intérieur du sujet des aliénations *[Entfremdungen]* plus drastiques, et du coup des approches plus laborieuses. L'une de ses plus importantes observations, lors de la seconde élaboration de l'appareil psychique est que, dans la relation du conscient à l'inconscient, c'est la distance « par rapport à un processus psychique chez un autre homme qui se révèle[1] ». Ce qui, en cela, n'intéresse pas le théoricien de la pathologie, est la possibilité d'une nouvelle détermination d'origine pour le concept de l'autre moi, par laquelle seulement deviendrait possible l'expérience étrangère, ou par laquelle son résultat final de l'objectivation comme intersubjectivité pourrait même être remplacé.

Tout comme, chez Husserl, le sujet qui se souvient est contraint de se transposer dans ce qui est ressouvenu, bien qu'étant absolument certain d'être la même chose, mais devant, ce faisant, renoncer à l'évidence attribuée à la réflexion, de même chez Freud, le moi trouve dans le Ça la forme durable du refus contre la conscience, une forme encore plus aliénante de l'étranger, qui ne peut certes être appelée « Moi », mais d'après sa typique en est cependant un, puisqu'il consiste en représentations, souhaits, et même « pensées » – à savoir : pensées de rêve – investis génétiquement, et dans la poursuite de ses objectifs, se voit attribuée la qualité morale de l'amoralité et de l'absence de scrupules. Le moi fait face à ce « ça » comme à un autre moi, parce que, en toute précision, il se trouve envers lui dans une relation ami-ennemi. Relation d'amitié également ; car le ça a délégué au moi son autoconservation, à lui donc un « intérêt » qu'il doit avoir, sans être autorisé à se l'avouer : l'intérêt pour la prise en compte de la réalité.

Mais d'où vient que le moi sache seulement quelque chose du ça ? La réponse le plus à portée de main est : par la psychanalyse. Mais elle ne suffit naturellement pas pour ériger en trouvaille familière de la conscience, qui aurait pu rendre accessible l'être autre dans l'être le même, ce qui a été constaté, fût-ce dans sa théorie tardivement inventée, comme étant la réalité constante de ce ça. Le ça, si hermétiquement qu'il ait pu appartenir à l'inconscient, doit pourtant aussi avoir

1. FREUD, *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse* (1932), dans *Œuvres complètes, Psychanalyse, 1931-1936*, Paris, PUF, t. XIX, 1995, leçon XXXI.

été quelque chose comme un phénomène : le phénomène d'une ultime non-unité du soi avec soi – non pas seulement les deux âmes habitant la même poitrine, et dont les conflits se laissaient si joliment décrire.

Mais aussi, pour seulement comprendre le rôle du ça dans la constitution de la conscience étrangère, il ne suffit pas *de prendre connaissance* d'une théorie rédigée sous forme de livre et disponible, et que l'on peut apprendre par cœur, pour l'exposer comme savoir à la demande. Les concepts de la psychanalyse, comme ceux de la phénoménologie, sont vides sans intuition. La question est seulement de savoir si cette intuition doit être celle de l'analyse elle-même, la traversée de sa forme procédurale, que beaucoup déjà ont érigée en pièce constitutive du cours d'une vie « normale », ou : normalisée. Pour Freud, ne pouvait avoir de savoir, au sens strict, que celui qui était passé par l'analyse, car la théorie même de cette dernière n'avait pu naître que par l'(auto)analyse. Il s'est défendu drastiquement contre le fait que quelqu'un dépourvu d'expérience de l'analyse puisse avoir son mot à dire sur sa théorie. C'est, et cela reste une exigence qui donne à penser : devons-nous accepter des objets théoriques qui ne peuvent être « donnés » que par là que le sujet qui les reconnaît se fait la victime d'une procédure ?

Mais c'est justement en cela que consiste l'affinité avec la phénoménologie de Husserl, et qui donne assurément à penser elle aussi, bien que ce ne soit pas au même degré. Les objets de la phénoménologie deviennent accessibles en ce que l'on « s'exerce » à sa méthode ; et elle ne peut être exercée que par le même sujet, avec ses vécus, que celui qui veut prendre part à l'évidence possible. Si cette évidence existe absolument, il ne l'apprendra qu'une fois qu'il se sera plié à l'application de la méthode, lorsqu'il aura réalisé une certaine « obéissance » par l'entraînement, sans lequel on ne peut pas exécuter la méthode. S'agissant des facultés de réalisation de la phénoménologie, on ne peut exiger de modèle ni de preuves avant que de s'être plié à elle. Elle a même en commun avec la psychanalyse la longue durée de la procédure, la « pratique » ; en principe, l'analyse est interminable, comme le travail de la phénoménologie, et elle se permettrait même de le rester si elle n'avait pas des fonctions thérapeutiques pour la vie finie – acceptées plutôt à contrecœur par Freud, mises en valeur par des « activations » énergiques par certains de ses disciples (Ferenczi, Reich).

Voilà pourquoi le dernier ouvrage achevé de Husserl porte le titre *Méditations*. Il donne à comprendre qu'une simple prise en compte de suites de pensées ne suffit pas. Le lecteur est invité à s'approcher lui-même des « choses », dont elle [la phénoménologie] ne pourra jamais remplacer la description.

C'était justement cela qu'avait déjà voulu dire Descartes par le titre, dans la veine des exercices spirituels, de *Méditations*, et que sans doute aussi il avait voulu démarquer du titre de son propre *Discours* ; une proposition théorique qui ne peut être réalisée que par des « vécus » analogues de la vie. Le *« cogito sum »*, qui est plus un simple argument de départ qu'un argument nodal, est davantage un vécu qu'un enchaînement de pensées, et c'est pourquoi la formule en est descriptive. Non pas seulement le ça de Freud, mais déjà le moi de Descartes, est un « objet » qui ne saurait être arbitrairement extrait de son voilement et présenté, comme on démontre un syllogisme, mais on ne pouvait le trouver en lui-même et en soi, à chaque fois que chez celui qui pouvait dire « moi ». L'évidence n'était pas « livrée » au lecteur par l'auteur, mais plutôt recommandée. C'est de ce type que sont les objets de la phénoménologie. Gagner un accès à eux est quelque chose qui ne peut qu'être « suggéré » par l'auteur au participant à ce processus. Ce faisant, il ne découvre rien qu'il n'aurait déjà « su » avant, ni qui ne lui paraisse trivial après. Cela s'applique aussi au présupposé en vertu duquel nous sommes seulement capables de comprendre ce que veut dire parler d'un « autre moi ». C'est pourquoi celui qui dit que l'autre serait un a priori a raison ; mais celui qui tient du même coup pour exclu le besoin d'explication du « phénomène » a tort.

Il n'existe pas de stricte intersubjectivité d'un objet comme celui qu'est « l'autre moi ». C'est *mon* « autre moi », pas celui d'un autre, et ce n'est que péniblement, par des détours, que j'apprends que lui aussi a d'« autres moi », par exemple moi. Ce que le « vécu » n'est pas seulement aussi, mais peut seul être, a le prix de son évidence dans son manque de communicabilité quelconque. Celui qui communique des vécus n'éprouvera jamais si les autres éprouvent jamais ce qu'il a vécu. Avec la pensée, l'illusion avait pu naître qu'elle pouvait être enlevée à l'un par l'autre ; sinon, l'invention pour les besoins des Lumières du slogan « penser par soi-même » n'aurait pas été nécessaire. Dans le vécu, cette illusion n'advient pas. Les vécus

peuvent, bien entendu, également être fournis par des simulateurs, mais encore faut-il qu'on les aie. D'autres peuvent avoir fourni une expérience mesurable, et d'autres encore l'avoir répétée après coup et vérifiée ; on s'enquiert des protocoles, et sur la base de l'état des données, on décide de ce qui est « empiriquement » assuré.

Pour la phénoménologie, les protocoles ne suffisent pas. Au contraire, il doit tout d'abord être clarifié, dans la thématique de l'expérience étrangère, pourquoi des protocoles, à travers des expériences, peuvent avoir un poids et une fonction. Personne ne croira les récits du ça, s'il n'a trouvé lui-même dans le fond pouvant être vécu de raison de le faire ; tout autre lit cela comme des communications sur des faits exotiques et sur des mythes. Il est presque suspect de voir combien il est facile, même à un tempérament philosophiquement peu entraîné, de comprendre ce que désigne le titre « autre moi ». À y regarder de plus près, on reconnaît l'incroyable imputation, se moquant de toute habitude de la formation des concepts, qui s'y trouve. Elle vaut déjà pour la formulation plus simple « un autre », par exemple dans la phrase : lorsque j'y arrivai, un autre avait déjà été là. Il faut retenir la différence, lorsqu'il s'agit de distinguer l'*un* de l'autre, ce qui est tout aussi faisable que de distinguer *une* chose de l'autre.

Il ne va pas de soi que le contenu intuitif, parce que auto-donné, du moi se laisse relier à l'attribut de l'altérité formelle. La compréhensibilité de l'autre ne dépend pas seulement de la compréhensibilité du moi pour lui-même, mais de la présence préalable du lien entre être soi et être autre dans le moi lui-même. Il existe des gradations de la compréhensibilité du moi pour lui-même, et leur mesure a à voir avec la temporalité. La production immanente du temps peut se comprendre comme un repoussement constant de contenus présents, dont la séquence déterminée produit l'histoire du sujet. Ce dernier devient plus difficilement accessible à lui-même selon la mesure de la distance de ses contenus à son présent, disponible seulement par intermittence, ce qui s'appelle alors présentification. La valeur limite d'un tel devenir étranger du moi à lui-même est sans doute donnée dans la découverte par Freud du « ça ».

Lorsque quelqu'un ne comprend plus comment il avait pu être tel qu'il se découvre dans le souvenir, c'est que la conscience de l'étrangeté est plus clairement développée que lorsqu'il ne comprend pas comment un autre peut être tel qu'il apparaît. Quelque chose de cet exotisme du moi pour soi à travers le temps, quelque chose de cette étrangeté qui colle au moi ressouvenu, demeure de son passé en tant que partie étrangère de son présent : le revers de son être présent, l'apprésentation à laquelle il est contraint à partir de soi-même. Formulé différemment : c'est dans l'expérience de soi que l'apprésentation s'apprend. On s'y entraîne par le procédé consistant à rapporter l'un à l'autre le souvenir et le présent ; et ce faisant non pas seulement le souvenir actuel, mais dans une mesure inconnue, et sûrement bien plus grande, le souvenir potentiel. Elle [l'apprésentation] se fait valoir dans le non-savoir pur : Quoi d'autre encore était là ? Quoi d'autre encore peut monter en moi ? Quoi d'autre encore ai-je été – et suis-je pour cette raison ? En tant que souvenir obstinément latent, c'est le ça, dont le retrait s'annonce dans ce fait que Freud n'avait pas même été capable de le trouver dans sa première autoanalyse. Car sans cela, pourquoi avoir pris un quart de siècle de retard pour en faire un objet théorique ? – De toute façon, la problématique de l'autoanalyse, sa quasi-impossibilité, appartient au contexte de l'étrangeté du moi à lui-même. Certes – d'après la propre formulation de Freud –, ce qui était ça doit devenir moi ; mais la question est de savoir si ça peut devenir cela par *son* moi déjà advenu, ou seulement par un autre déjà advenu, comme dans la situation analytique. Le fait qu'un moi puisse être opaque – cette forme la plus extrême de tout ce qui ne va pas de soi –, cela doit être assuré et avoir été traité dans l'expérience de soi, avant de pouvoir être pris en compte dans l'expérience étrangère, comme en étant le moment constitutif. Donner à cela une orientation systématique, sous la forme d'une « topique », n'est qu'une saisie, par-delà la méthode descriptive, de ce que la validité d'une « théorie » peut atteindre plus facilement qu'un recueil factice de descriptions. Or là précisément, dans une telle topique, cela s'appelle : ça.

La description du but : là où était le ça, le moi doit advenir, traduit une finalité conçue comme naturelle en un commandement thérapeutique. La situation dans laquelle peut être saisie la visée analytique a une préhistoire qui appartient à l'évolution organique : le ça est le « reste » d'un processus dirigé vers le moi. Son cours n'est pas uniquement déterminé par son *telos* mais aussi par le moment, inhérent à tout ce qui est

organique, de l'autoconservation de l'existant : ce « reste » du ça se défend contre son absorption par le moi, et il rend plus difficile la fonction de ce dernier, qui consiste à imposer le réalisme des relations extérieures du système organique contre l'égoïsme du monde libidineux des désirs. C'est cette complication de la domination du moi par le ça qui nécessite la thérapie analytique, qui devient ainsi la maïeutique d'une finalité trouvée d'avance. Mais ce qui seul nous intéresse ici est l'esquisse d'une explication de cet état de fait, lui-même à peine compréhensible dans la phénoménologie, que la connaissance de ce qu'est l'« étrangeté », qui doit être introduite dans l'expérience étrangère, puisse trouver son origine dans la relation à soi du sujet.

Une autre dérivation de la constitution du ça dans le sujet se révèle être plus proche de la détermination par Husserl de la manière dont l'étrangeté a pu naître dans le propre, et devenir la base de la formation du concept de l'autre moi. Plutôt que la première topique de Freud, qui explique l'appareil psychique à partir de l'histoire individuelle, il convient mieux de considérer le ça comme une formation résiduelle du moi à partir de ses refoulements, de ses situations et de ses expériences non maîtrisées. Il devient étranger, menaçant, hostile au moi à mesure que celui-ci n'a pu s'accommoder de son histoire – dans la langue de la seconde topique : sous les exigences rigides du surmoi.

Alors le ça serait l'« autre moi », non pas comme ce « reste » de l'évolution qui reste encore à résoudre, mais comme l'élimination de sa biographie. Ce n'est pas la simple distance temporelle du moi qui se souvient par rapport au moi ressouvenu qui engendre, comme facteur quantitatif, l'étrangeté de ce qui ne peut plus être rapporté à l'horizon actuel de la conscience. C'est bien plutôt la spécificité des vécus hors desquels les éléments du ça avaient été chassés, par la défense de l'autoaffirmation. Le principe de la persévérance interdisait au sujet de s'être ainsi définitivement libéré de l'insupportable. Dans la mesure où il est constitué de tout ce qu'un moi n'avait pas reconnu ni voulu comme lui appartenant, le ça est l'autre ; comme tel, il est tenu à distance par le moi, redouté comme ce qui pourrait lui être « trop proche ». Pour le moi, le surmoi aussi est « un autre » ; je reviendrai là-dessus. Ce dont il est question ici est la « pression » qui a toujours déjà contraint à la séparation du ça comme d'« un autre ».

Le ça en revanche ne se préoccupe pas de connaissance de soi, mais de rejeter la reconnaissance de soi supposée : l'autre est celui que le moi ne voulait pas être. L'exigence de changer cela, d'accueillir l'étranger dans la *memoria*, comme lui appartenant, peut bien avoir des légitimations théoriques et éthiques, et avant tout aussi thérapeutiques –, leur proscription de l'oubli m'apparaît cependant comme une particularité intellectuelle. Il n'existe manifestement pas d'intérêt de l'espèce pour cela. Ce qui peut bien être indifférent à la théorie psychologique, mais non pas à une intention orientée vers l'anthropologie ; la négation de l'intérêt de l'espèce appelle de manière incontournable la contestation de l'entrée possible dans une anthropologie philosophique. C'est l'une des particularités d'une anthropologie philosophique, qu'elle thématise les conditions sous lesquelles elle peut seulement avoir lieu. Et il est improbable en cela que nous sachions très bien, ou que nous pourrions savoir, quelque chose qui n'a *aucune* relation à l'autoconservation de l'espèce. La prime de l'évidence – en réponse à la question : que *pouvons*-nous savoir ? – se trouve dans ce que nous *devons* savoir. Étant entendu que l'imputation de cet indigne état de fait nous est voilée par ceci que cet intérêt de l'espèce n'est plus l'intérêt urgent, mais celui de l'espèce protégée par sa culture.

Dans cette mesure, l'expérience étrangère possède toujours un primat sans équivoque sur la connaissance de soi. Celle-ci n'a manifestement rien apporté dans la survie de l'espèce – à moins qu'elle n'ait déjà rendue possible ou accrue la faculté de réalisation de l'expérience étrangère. Et de fait, c'est là la clef de ce chapitre sur une possible anthropologie phénoménologique. Cette clef pourrait permettre d'ouvrir une voie à la paralysie de la connaissance de soi en théorie de la connaissance, qui se trouve dans un si étrange contraste avec sa position éminente dans l'histoire de la philosophie : lui procurer une relation fondatrice à l'autoconservation, en la constatant comme moment constitutif de l'expérience étrangère. On ne doit pas admettre, comme une affaire simplement entendue, que l'histoire de l'espèce humaine atteindrait son point maximal dans la connaissance de soi, et que, dans cette mesure, elle serait centrale à la philosophie, tout bonnement en elle. L'objection reste toujours menaçante que la prétention à la connaissance de soi devrait être imposée *contre* la tendance

à l'autoconservation immanente à l'espèce, dès lors que nous saurions seulement par des « considérations plus élevées » ce que nous avions voulu savoir dans l'intention de nous connaître nous-mêmes. Il peut toujours arriver que de telles prétentions ne soient pas poursuivies impunément – comme c'est peut-être le cas pour toute connaissance, même celle qui est favorisée par les arbitres d'une théorie critique de la science.

L'expérience historique des réponses à la question de ce que serait l'homme n'encourage pas à souhaiter y recevoir une réponse ultime. On accordera cela plus volontiers si l'on voit la question sur l'essence de l'homme cachée derrière sa variante moralisante : l'homme est-il bon ou mauvais par nature ? Récemment, cette question a connu une variante : existait-il ou non une pulsion d'agression innée à l'homme ? J'affirme qu'avec aucune des réponses apportées à ces questions les choses ne se sont bien passées ; et lorsque ce fut tout de même le cas, alors uniquement parce qu'aucune des réponses n'a pu s'imposer. La décision en faveur d'une nature originellement bonne de l'homme n'a cessé de susciter l'enthousiasme *[Schwärmerei]* ; et d'inciter de prétendus amis de l'humanité à de nombreuses tentatives pour la confirmer. L'autre option, celle d'attester à l'homme sa méchanceté et sa peccabilité originelles, a précipité, au moins l'humanité européenne, dans une repentance et un souci de justification totalement démesurés et autodestructeurs, qui étaient prêts à justifier cette unique fin par tous les moyens. Chercher des réponses de ce type n'a pas fait ses preuves ; elles sont suspectes – si ce n'est transférées – de répulsion pour l'autoconservation.

Je ne voudrais pas, par cette brève réminiscence, pousser au renouvellement de questionnements obsolètes qui ne peuvent plus être ceux d'une anthropologie phénoménologique. Je voudrais seulement conforter la thèse que ces réponses, dans le champ des questions dernières, pourraient peut-être ne pas être le but de l'espèce, pas même son but théorique. Une bonne part du travail de la connaissance historique de soi de l'homme serait alors plutôt de constater et de retenir l'indécidabilité de telles prétentions, et de ne pas laisser investir leur place par des rêveurs et des repentis de nouvelles provenances. Car ce sont toujours eux qui cherchent à empêcher que le regard historique rétrospectif ne montre, à l'étonnement de tous, que rien de nouveau n'a en tout cas été annoncé, et que pour ce qui est de l'ancien, l'objection contre des évidences précipitées était toujours vivante. En ce sens, l'anthropologie est une part de prudence intellectuelle qui appartient à la philosophie bien plus étroitement que celle-ci n'était prête à le reconnaître dans ses programmes.

On peut sans crainte suivre Schopenhauer en ceci que, ne doit être objectivable que ce qui est propriété de l'espèce ; et à nouveau, uniquement parce que cela sert inlassablement l'autoconservation. Les prétentions à l'évidence n'en font pas partie. Elles sont quelque chose comme le luxe d'une époque de l'humanité qui s'est déjà délestée des urgences aiguës de la survie. Les déceptions de la philosophie sont compréhensibles en toute précision par là que la philosophie veut toujours plus qu'il n'est nécessaire à l'autoconservation, ce pour quoi elle tend secrètement, afin de se justifier, à faire de l'autoaccroissement le sens de l'histoire de l'humanité – et pas seulement celui qui a de toute façon été produit parallèlement dans l'évolution, par l'autoconservation.

La conjoncture du titre « vécu » *[Erlebnis]* en fait partie, dans la mesure où il dénomme ce qui est soustrait à l'enseignement comme à l'apprentissage, et par conséquent ne peut par aucune voie devenir propriété de l'espèce. Pour ce qui est de la capacité de vécu, chaque sujet recommence au début. C'est la raison pour laquelle il nous faudra distinguer, sous cet aspect, entre donné et vécu, et à plus forte raison, réflexion ; l'étrangeté du sujet à lui-même, au milieu de la propriété, qu'il ne peut avoir que pour soi-même, ne doit pas être « vécue », ni se transformer en saisissement ou même en bouleversement, en regret ou même en haine de soi. *Comment* l'« autre moi » se constitue dans le propre, cela n'est pas soi-même un contenu de son donné, et c'est par conséquent ouvert à des théories aussi spéculatives que l'est la seconde topique de Freud. Ce qui est et s'appelle réalité ne doit pas nécessairement être « vécu » ; là il suffit de la méconnue et haïe « adaptation », dont le succès amène justement le « vécu » à disparaître. La réalisation normale de la conscience est de ne pas avoir besoin de s'accroître jusqu'aux altitudes emphatiques de l'être-conscient *[Bewußtheit]*.

Ainsi, on ne peut que déduire, mais non pas présenter comme un contenu de conscience aigu, comment l'incompatibilité, donnée comme évidente dans la compréhension de soi, entre

propre et étranger est « appliquée » comme « interprétation » à la perception, tout d'abord seulement donnée par apprésentation, que mon semblable existe absolument. La simple déduction qu'ils ne seraient alors *rien d'autre* que mes semblables ne conduirait jamais à la fonction de l'intersubjectivité, mais installerait uniquement quelque chose comme un public sans valeur, entraîné à la « communauté » et pour n'importe quel consensus.

La possibilité de comprendre l'autre moi à partir de l'être-donné de l'autre en propre est d'importance pour l'autoconservation de l'espèce, dans la mesure où elle est la condition de l'expérience de la réalité d'autres moi. La rencontre de sujets indifférents qui passent l'un à côté de l'autre, telle que nous l'a présentée Rousseau sur la scène originelle de l'état de nature, reposerait – si l'on niait ce préalable – non pas seulement sur le désintérêt d'une asocialité pré-culturelle, mais déjà sur l'incapacité d'admettre et de tenir pour possible qu'il pût exister d'« autres sujets ». L'expérience n'aurait pas lieu, parce qu'il manque un concept, lequel certes est des plus inhabituels dans toute formation de concepts, puisqu'il est tout simplement impossible par simple expérience externe.

Mais, selon le critère de l'importance de l'espèce, l'expérience externe de l'autre doit justement recevoir une valorisation opposée à l'expérience interne, qui ne recevrait alors sa fonction constitutive que comme condition de la première. Il est tout simplement nécessaire à l'autoconservation d'avoir une expérience de la réalité d'autres moi. La décision sur des relations, en tant que relations d'amitié ou d'hostilité y est au plus étroitement liée : l'autoconservation consiste centralement en la faculté de trouver mûr pour la décision le comportement d'un autre, en tant que suite concluante pour les options d'hostilité ou d'amitié.

Dans cette mesure, Husserl a eu raison d'étendre l'expérience étrangère aux animaux, parce que chez eux, il existe au moins quelque chose comme une possibilité *spécifique* de conclure *[spezifische Konkludenz]*. L'intégration des animaux fait comprendre que ce n'est pas la relation langagière dialogique qui importe, mais la perception de ces éléments du comportement qui peuvent atteindre celui qui perçoit. S'agissant de la langue, les théoriciens du « comportement langagier » se sont bien entendu rapidement tirés d'affaire en introduisant le

concept d'une « langue du comportement » qui, justement n'a pas besoin d'être celle d'un autre sujet humain. Façon extrême de donner à voir cela : même une comète a un tel langage du comportement, en ce qu'elle se meut sur une trajectoire qui peut inclure ou exclure qu'elle ne s'approche « trop près » de la terre, afin de « signifier » ainsi quelque chose pour la conscience de l'homme, pour qui elle a depuis longtemps arrêté d'être un signe. Celui qui comprend métaphoriquement la direction de chute d'un corps ou la direction de la course d'un animal comme étant leur « intention » possède un avantage de survie, parce qu'il est capable de décider ce que signifie pour lui que dans cette direction serait effleuré un point précis du déroulement de son action.

La différence avec l'expérience étrangère au sens strict, c'est-à-dire inter-humaine, est seulement qu'à un comportement objectif suffit la connaissance de la spécificité qui n'est jamais suffisante pour des décisions d'amitié ou d'hostilité : l'autre peut, comme l'apprend l'expérience de soi, être simplement évalué comme cas unique ; une charge si lourde qu'elle est recueillie par la formation de quasi-spécificités, qu'il faut désigner un peu plus simplement comme des « préjugés ». Si l'on veut l'exprimer de manière drastique, leur fonction est de réduire la surcharge de l'individuation à la simplification de la spécification : former des « caractères », des « tempéraments », des « types ».

Cette simplification aurait dû prendre le dessus dans l'anthropogenèse, s'il n'existait pas une incitation contraire à reconsidérer l'*individu* que l'on rencontre à chaque fois. Une prévention généralisée – considérer tout un chacun comme ennemi jusqu'à la preuve du contraire – aurait détruit tous les avantages qui pouvaient résider dans des associations possibles. L'homme n'est un être social que parce qu'il ne fige pas son semblable selon la spécificité de son type. C'est pourtant ce que fait l'apprésentation introduite et décrite par Husserl : elle crée l'évidence « également-un-sujet » et s'en contente, parce que pour lui, la simple différence des positions, dans l'espace et le temps, suffit aux exigences théoriques de la constitution de l'intersubjectivité.

Le sujet spécifiquement identique, par son « positionnement » spatio-temporel différent par rapport à mon ici et maintenant, a d'autres présupposés pour l'expérience d'objets

identiques et de leurs horizons, jusques à l'horizon du monde. C'est justement parce que Husserl se contente, pour la constitution de l'intersubjectivité, de l'identité *spécifique* avec une différence de *position*, qu'il n'y a pas d'implication anthropologique. Au profit de la description génétique de l'expérience étrangère, une dimension essentielle de l'expérience de soi est occultée ou éliminée : celle du temps et de l'histoire du sujet, qui le détermine dans son unicité. Si l'expérience étrangère par apprésentation conduit par-delà l'acte spécifique d'égalisation, c'est uniquement parce que l'appartenance commune à l'espèce *Homo sapiens* ne décide de rien par avance sur le fait que les semblables du même type ne se montreront du moins pas hostiles les uns envers les autres.

Cette sortie de l'espèce humaine hors de ce qui est organiquement usuel est le fait anthropologique originel, qui pousse toute théorie de la perception étrangère au-delà de la simple « empathie », jusqu'au « comprendre ». L'autre y est saisi par anticipation, selon ses convictions et ses humeurs, ses désirs et ses intérêts, sa fiabilité et son appréciabilité. Quoi que puisse être un caractère, dans tous les cas c'est un préjugé, fût-ce *cum fundamento in re*. Positivement, il n'y a lieu de faire droit à la prétention de connaître les hommes que face à ce versant sombre que, sans cette possibilité réelle ou imaginaire, ce serait la xénophobie pure – en tant que prévention généralisée – qui gouvernerait les esprits des hommes et leur mode de comportement. Ici également, l'expérience de soi – quelles que soient les façons courantes de l'appeler –, qui consiste à être surpris par soi, à ne pas se faire confiance dans certaines situations, à ne pouvoir se porter garant de soi-même, ouvre la voie à ce qui est donné comme « l'étranger » dans l'expérience étrangère, ou à ce qui, se tenant derrière ce qui est donné, peut être érigé en « hypothèse ». Car, toute expérience étrangère est, dans un sens très précis, hypothétique.

Être capable de remporter des succès dans la sélection des amis et des ennemis est déjà un avantage sélectif : ne pas être tributaire seulement de l'accomplissement du : *« homo homini lupus. »* Le manque de décisions préalables spécifiques du comportement oblige à comprendre cela comme se prolongeant dans le temps, et à ne considérer l'instant de la perception que comme une vérification d'une régularité hypothétique : s'approcher très près de l'autre, le regarder au fond des yeux, pour

autant qu'il ne semble pas dangereux pour l'instant – qu'il est par exemple seul et sans armes –, afin de découvrir comment il pourrait se comporter à l'avenir. Ce sont des choses dont on n'avait pas besoin de s'occuper dans le cas d'une détermination spécifique du comportement. Je me permettrai de l'exprimer avec le manque de professionnalisme de qui n'est ni dompteur ni directeur de zoo : on n'a pas besoin de regarder dans les yeux d'un lion, pas besoin de le « comprendre ». L'indétermination ami-ennemi, dont on a dit qu'elle serait le noyau du politique, – quand bien même elle devrait être cela – est tout de même simultanément l'incitation, dans le substrat anthropologique, à « comprendre ». Ce qui prospère jusqu'au luxe littéraire est précédé de l'amère nécessité de la technique de survie.

Bien entendu, pour ce qui est du comprendre, il se développe de manière asymétrique : s'affinant sur le versant de l'amitié, parce qu'il s'agit aussi de nuances dans ce qui est digne de confiance, et devenant plus brut sur le versant de l'hostilité, parce que, là, les différenciations peuvent être négligées, jusqu'à leur complète disparition en raison du primat de la prévention. Il y a une relation d'exclusion entre comprendre et prévention : le soupçon du danger requiert les voies les plus courtes, la proximité envers ce que l'on appelle volontiers intuition – ou plus sobrement, avec Helmholtz : les « conclusions inconscientes », de scandaleuse mémoire. Elles n'étaient justement pas un précurseur de l'inconscient ; ce n'est que dans le résultat qu'elles devaient être équivalentes au processus déductif, sans en faire remarquer les étapes intermédiaires : procédure rapide du mécanisme psychique en cas de distinctions élémentaires (utiles à la vie) entre réalité et illusion, entre sujet et objet, entre ami et ennemi. L'« apprésentation » de Husserl imite, à tout le moins, ce type : elle est l'exigence primaire de toutes les différenciations dans l'expérience. C'est de l'abréviation, qui donne une impression d'instantanéité, que naît son utilité originelle pour la vie. La fulgurance de l'« intuition » intersubjective autorise le retard dans l'agir. Il y a là, si ce n'est l'essence de *l*'homme, tout de même un trait d'essence *en* l'homme : l'homme est un être hésitant, il mérite le surnom de *cunctator*.

Alors certes, lorsqu'il mérite réellement ce nom, il a déjà manqué les réactions préventives qui auraient été requises,

aussitôt qu'avait semblé inévitable la décision de ne même pas laisser dépendre les choses de la compréhension. Comprendre est toujours un détour autour de la confrontation nue aux moyens physiques – et en tant qu'évitement du physique, c'est avant tout là le « psychique ».

Le commencement et le déploiement de la « connaissance de soi » – quoi que cela puisse être – ne sont pas, sous l'aspect de leur fonctionnalité pour l'édification d'un monde d'expérience, des fins en soi ; ils sont d'une médiateté originelle, qui ne peut sans doute avoir été réduite à une immédiateté ultime qu'après la perte de la fonctionnalité anthropogénétique – c'est-à-dire par une « rationalisation secondaire ». Un rudiment atavique de la fonction originelle se retrouve sans doute en cela que les opérations les plus raffinées de prétendue ou de réelle connaissance de soi, et en dépit de leur dépendance de l'intimité de l'ordination thérapeutique, sont immédiatement « applicables » aux autres.

La psychanalyse au plus tard – mais déjà la physiognomonie de Lavater dans ses formes changeantes – a transformé tout un chacun en profane professionnel pour les autres. L'autoanalyse de Freud, événement originel de la connaissance de soi analytique, est représentative de cela, dans sa fonction d'exception justement : une action de l'expérience de soi – il est, là, indifférent qu'elle soit couronnée de succès thérapeutique – ouvre une ère d'expérience étrangère, dont les études de cas sont plus spectaculaires que les témoignages d'expériences de soi médiates, pour autant que celles-ci ne sont pas à nouveau des inductions professionnelles de l'expérience originelle du maître fondateur, et du même coup de nouvelles et hérétiques évidences fondatrices. Et cette transposition de l'expérience de soi en expérience étrangère se renouvelle encore une fois dans le prolongement par Freud et son école à l'histoire universelle et à la littérature universelle, dans l'aspect fructueux hypertrophié de la recette pour la compréhension du monde dans chacune de ses dimensions.

Cette tournure constitutive est devenue la loi de la relève dans l'analyse didactique obligée : elle « légitime » à l'expérience étrangère par expérience de soi, et du coup à l'exercice de l'activité analytique. La tournure archaïque est formalisée comme *paideia*.

L'indifférence au cadre formel qu'une théorie doit remplir contre ses particularités de contenu vaut aussi pour l'utilisation

de la « seconde topique » de Freud, comme orientation dans la relation entre connaissance de soi et expérience étrangère, qui s'en était tenue jusque-là à la relation partielle entre le moi et le ça. Comme la nouvelle topique assigne à l'appareil psychique une structure à trois degrés, la question se pose de savoir ce qui peut être gagné à cette répétition accentuée de la relation entre le moi et le ça en celle du surmoi et du moi, eu égard aux avantages de l'expérience étrangère. Tout comme le ça, le surmoi n'a pas de structure temporelle ; cependant ce n'est pas chez lui simple manque d'ordre, mais a quelque chose de la dignité platonicienne de l'atemporalité de toutes les normes ou idéalités dans leur indifférence de valeur absolue par rapport aux exigences de vie et de bonheur de l'individu. En termes anthropologiques, l'atemporalité signifie que, dans le surmoi est rassemblé tout ce qui, par-delà les individus, en est venu à la constance dans le temps, tout ce qui transite des parents aux enfants et aux enfants de ceux-ci – tout ce qui *est* tradition et non pas histoire.

Il est important de voir que, dans la construction à trois degrés de l'appareil psychique, l'organe de la réalité, le moi, est oppressé et limité par deux antagonistes : par la prétention du surmoi au toujours identique, pour se défendre des occasionnalités factuelles des réalités qui se transforment historiquement, *et* par la poussée, venue du fond souterrain du chaotique ça, des énergies de désir et des exigences de bonheur, tout autant indifférentes à la réalité.

Or ce qui importe ici est que, dans la relation du surmoi au moi, la simultanéité comme forme de la réflexion une fois de plus ne se réalise pas. Le surmoi apparaît dans les phénomènes de la menace de punition pour l'avenir, ou dans la prescription de regrets pour le passé. Il manque, s'il est permis de le dire ainsi, l'instant aigu du fait. Ce qui le place dans une relation étrangement fausse envers la structure temporelle du moi. Surmoi et ça se correspondent dans leur manquement de la réalité, l'un par son idéalité, l'autre par son caractère illusoire ; les deux passent à côté du contrôle de la réalité du présent. Le souvenir peut tromper, les attentes peuvent faire miroiter n'importe quoi comme possible ; le présent seul contredit l'obsession désirante de l'un des inconscients comme l'idéalisme de l'autre.

Si, dans le cadre de la « seconde topique », on désolidarise le moi de Freud de tous ses implants psychanalytiques, le trait le

plus important de cette présentation reste que, originellement, et encore avant toute relation extérieure avec d'autres et avec des étrangers, [le moi] ne peut jamais être seul. Il passe pour ainsi dire en revue la typique de la relation étrangère comme relation immanente à soi : l'indétermination de la qualité ami-ennemi comme opposition à l'ordre du ça, et la sévère vigilance et fidélité à l'espèce du côté du surmoi, en tant que l'instance qui n'autorise pas de relâchement.

Le moi a une visibilité immanente, et en cela métaphorique, un ne-pas-pouvoir-se-cacher endogène avec son pouvoir être affecté. C'est la visibilité qui a forcé l'introduction du concept de « surmoi » dans la topique psychique : le premier indice de Freud pour la troisième instance fut le phénomène qu'il appelle « délire d'observation », encore avant qu'il n'adopte le tranchant pathologique du délire de persécution. En termes philosophiques familiers, c'est dans les descriptions par Sartre de la « visibilité totale », comme disposition à l'autoprésentation « théâtrale » globale, qu'on le retrouve le mieux. Où que puisse ici se trouver la limite de la pathologie, il est clair à quel point le phénomène de la visibilité contribue au statut psychique, comment sa constance latente s'inverse en importunité patente de l'être-vu accompagnateur.

Le paranoïaque de ce type souffre de ne pas être invisible. Il dramatise, pourrait-on dire, le non-accomplissement d'un souhait qui appartient aux rêves et aux contes de l'humanité. On peut aussi décrire le délire d'observation comme une inversion de l'exhibitionnisme ; telle est la grande proximité du désir et de la souffrance par rapport à un seul et même état de choses : ne pas pouvoir se cacher. Comme toujours émerge dans la caricature pathologique une détermination qui s'en tient, sinon, à une valeur médiane : celle de la *visibilité* comme conscience d'être toujours atteignable par visibilité, et d'être partout fixé dans l'identité d'une traçabilité *[Verfolgbarkeit]* à vie. On ne peut pas disparaître du monde, on reste repérable du berceau jusqu'à la tombe. Le « monde » se laisse parfaitement définir comme la quintessence des conditions sous lesquelles, physiquement, rien ne se perd, et, anthropologiquement, il est par principe impossible de ne pas être découvert. Cela fait partie de la rationalité des propositions de conservation, qui n'est pas encore épuisée tant qu'elle n'a pas trouvé son équivalent anthropologique : le monde est ce dont on ne peut pas disparaître.

Déjà dans le deuxième cycle des *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, pendant l'hiver de guerre 1916-1917, Freud avait fait appel au délire d'observation pour la construction des instances dans le moi : comme partie du moi qui « observe sans relâche, critique et compare », mesurant ainsi (et le disqualifiant) le moi factuel à un « moi idéal ». Dans l'amplification de la paranoïa, cette instance intérieure est projetée dans le monde extérieur, et le successeur de la censure du rêve est déclaré étranger, et finalement ennemi, en raison de son incommodité[1]. Par l'artifice de la projection, le moi fait de sa tension intérieure entre l'instance chaotique du ça et la puissance d'ordre tyrannique du surmoi une affaire du monde. La réflexion peut bien être une forme historique tardive de la pensée, suspecte de rompre une relation immédiate au monde, il n'en reste pas moins que, dans cette construction, la réflexivité devient un état de fait archaïque. Sensible aussi en cela que l'énergie psychique, la libido de Freud, peut devenir « réflexive », fondée dans son ontogenèse qui parcourt un stade infantile, en étant avec le plus grand naturel « réflexive » : le narcissisme. N'est pathologique que la fixation de la libido à ce stade, la régression à ce stade, que Karl Abraham a proposé en 1908 à Freud d'accepter, surtout pour expliquer la folie des grandeurs de la *dementia praecox* comme une « régression réflexive » de la libido à partir de ses investissements d'objets. On ose à peine songer à la simultanéité de ce concept psychanalytique avec la naissance de la phénoménologie, dont la thématisation exclusive de la subjectivité pourrait apparaître comme une forme théorique domestiquée de ces réductions de la libido objective.

Comparé à cela, le phénomène du délire d'observation contient un moment réaliste, même si, dans l'explication par le surmoi, devait être démontré que le sujet n'aurait pour ainsi dire qu'oublié que, dans la croyance torturante à sa persécution par les regards du monde entier, il n'était maintenu sous sévère garde que par lui-même. Pour la reformation par Freud de la théorie de l'appareil psychique, dans les années 1920, le délire d'observation était l'indice que le sujet ne doit pas tout d'abord être transformé en « objet », mais qu'il l'est toujours

1. FREUD, *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, dans *Œuvres complètes*, Paris, PUF, t. XIV.

déjà, de par sa constitution interne. L'état de fait théorique ne serait qu'explication de la marque qui réside dans le tracé des instances psychiques : « Le moi peut se prendre lui-même pour objet, se traiter comme d'autres objets, s'observer, se critiquer et faire encore Dieu sait quoi avec lui-même[1]. » L'explication par Freud du clivage du moi en sujet et en objet est ontogénétique : le durable statut d'immaturité de ce mammifère conduit à l'« identification avec l'instance parentale » comme fin du développement de la situation œdipienne. Celle-ci est le modèle de facture d'une situation globale de maturation différée, en tant qu'elle est le prix d'une capacité d'apprentissage par appropriation du point de vue de l'instance enseignante.

Il n'est pas nécessaire de prendre aussitôt la mine du critique, pour s'enquérir en ce point de la correspondance phylogénétique, tant estimée de Freud par ailleurs, avec l'état de fait ontogénétique, compte tenu de l'attachement toujours transparent de Freud à la loi biogénétique fondamentale. Dans le cadre systématique donné, l'objection est manquée, parce qu'elle pourrait faire dériver vers une autre compétence pulsionnelle le phénomène du délire d'observation devenu le fil directeur : vers celle des pulsions du moi, qui sont au service de l'autoconservation, ou qui sont même identiques à celle-ci. C'est exactement le refoulement qui a lieu lorsque l'on croit pouvoir reconnaître un héritage de la scène anthropogénétique originelle : la visibilité investie de peur de cet être désormais sensible à la perception étrangère, par son auto-érection durant le champ de transition de l'hominisation. Ce processus lié au changement de biotope n'a pas à être discuté ici ; ce qui nous intéresse ici avant tout est sa conséquence qui devient ontogénétiquement manifeste. Si le gain en champ de perception, par l'optique de la position érigée, était inévitablement lié au pouvoir-être-vu simultané, alors l'implication utile à la vie était de mettre sous contrôle et à disposition sa visibilité propre. Donc : pouvoir s'observer soi-même tandis qu'on observait les autres, sans déranger ou exclure l'un par l'autre.

Ce gain décisif en art de vivre n'est rien d'autre que ceci : on devient « objet » pour soi-même, en ce que l'on a des objets

1. FREUD, *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*, dans *Œuvres complètes*, t. XIX, leçon XXXI, p. 141 (64).

et en ce que l'on en gagne d'autres. On apprend ce que l'on ne connaissait jusque-là que des autres : être objet en étant atteignable par d'autres, sous l'optique passive comme lisibilité d'intentions qui n'ont sans doute été saisissables tout d'abord que comme des directions de mouvements dans l'espace vers des buts. Sans doute, l'intériorité de la subjectivité ne se sera-t-elle développée que comme protection contre cette sensibilité optique, mais par là elle devient ce qui, désormais, ne peut plus être conservé comme champ réservé du moi, mais ce à quoi il faut, plus ou moins, renoncer dans tout comportement. La visibilité est la conscience du caractère inévitable de ce renoncement, dans un comportement dont les modèles ne sont pas spécifiquement programmés. Le contrôle réflexif de la visibilité présuppose la connaissance des effets de ses propres actions sur d'autres dans le temps ; en prenant garde que d'autres ont et auront le souvenir, et qu'il devient d'une importance vitale pour le moi que, de son côté, il ait le souvenir des souvenirs possibles que les autres ont de lui, et qu'il le cultive, et aussi qu'il pose le souvenir, qu'il le produise, qu'il entre par présentation de soi dans l'expérience étrangère des autres.

Il se peut que les débuts de ce qui mérite d'être appelé connaissance de soi ne soient pas devenus possibles autrement qu'en se séparant de la présentation de soi. La découverte de cette différence propre à l'homme entre sa présentation de soi et son expérience de soi – exprimé plus crûment : sa capacité à être hypocrite et comédien – est déjà potentiellement tout le moralisme, qui vivra de cette différence, et qui, en termes historico-littéraires, apportera les plus grands bénéfices à la question de ce qu'est l'homme.

Maintenant, à quoi ressemble la connaissance de soi lorsqu'on l'observe sous l'aspect de sa limitation anthropologique – comme quelque chose ressemblant à la sublimation d'une mesure phylogénétique de la conservation de soi ? Le premier constat se rapporte à la préséance de la présentation de soi sur la connaissance de soi. Dans la situation archaïque de la visibilité, il est certes décisif pour la vie d'évaluer correctement sa propre situation – l'optique passive en relation avec toutes les optiques actives possibles ; mais encore plus important est d'y faire « bonne figure » *[richtig « auszusehen »]*. Il ne faut pas méconnaître que des illusions sur soi peuvent aussi offrir des avantages sélectifs. La sobriété par rapport à soi-même n'est

pas toujours encourageante : l'avantage peut se trouver chez celui qui est capable d'imposer une certaine image à lui-même, et par là à d'autres. Mais l'avantage de la présentation de soi sur la connaissance de soi peut tout de même être secondaire. Il naîtrait lors du développement d'une culture, dans laquelle les faiblesses de la position factuelle pourraient être aplanies par des ingéniosités de leur présentation imaginaire. L'évaluation pure de l'optique passive doit être plus originelle : non pas tant *de quoi* on a l'air mais le fait *qu'on ait* l'air – donc : si on l'est, et d'où, et jusqu'à quelle distance est-on visible et peut-on être atteint ? C'est le noyau de la question phénoménologique posée par Husserl : d'où est-ce que je sais de quoi j'ai l'air ?

Le second point est important pour la question des formes anthropologiques précoces de l'expérience de soi comme *réflexion*. On ne peut méconnaître que, sous le critère de la capacité de réalisation biologique, ce qui importe est de contracter temporellement, aussi étroitement que possible, visibilité et comportement, déroulement d'action et réflexion sur leur séquence d'apparition. C'est uniquement par simultanéité asymptotique que la conscience d'observation peut devenir cette instance de contrôle qui accompagne, qui flotte en surplomb. C'est encore là-dessus que repose l'idéalisation proche du délire que l'acte devrait tout simplement être donné simultanément au spectateur intérieur, que le *videre* et le *videri* devraient devenir identiques. Ce qui est présupposé d'évidence de la réflexion, ce que l'argument cartésien doit présupposer comme réussi est, par tendance, de facture anthropogénétique. Leur accomplissement ne peut alors être considéré que comme idéalisation ; l'avantage sélectif ne consiste pas dans l'identité stricte. À l'idéalisation correspond, sur l'autre versant, le délire qui augmente la visibilité jusqu'à un être-vu absolu : il n'y a plus de protection *[Verborgenheit]*, plus d'échappatoire, plus de non-transparence, plus de voilement.

À l'idéalisation de l'optique passive correspond celle de l'optique active : le dieu qui voit tout, qui scrute jusqu'à l'intérieur des cœurs, qui sait même ce qu'un tel ferait s'il n'était empêché de le faire. Au délire de l'exhibition correspond un spectateur indéfini et omniprésent, devant lequel il n'y a pas d'échappatoire. Il est le corrélat du désir d'invisibilité, chez les enfants : pouvoir croire que l'on ne sera pas vu si l'on ferme soi-même les yeux.

Le délire d'observation de Freud est la visibilité débridée, devenue surpuissante dans la conscience. Elle a une disposition culturelle dès qu'il ne s'agit plus de la survie pure et simple sur la scène originelle, en ce que la faculté de s'observer soi-même et de contrôler l'effet produit sur les autres – pour le formuler de manière aussi anodine que possible – peut aussi être mise au service de l'obligeance, de l'agrément, de la popularité. C'est là que le sur-moi suggère l'autonomie des mesures ; c'est l'espèce qui s'est logée dans l'individu, la perpétuation à vie de la phase de nidation *[Nesthockerphase]*, par la transition de la visibilité réelle à la visibilité métaphorique sous les yeux et les jugements des parents, de la horde et de la famille. Le sur-moi est le chœur de la tragédie grecque ; son champ d'intervention va du dénigrement méprisant jusqu'au jugement pénal, du regret jusqu'à la menace d'anéantissement. C'est le système d'alarme pour le quotidien. Dans ces figures se confirme la différence temporelle de l'atemporel : cela met en garde auparavant et fait des reproches après coup, mais est absent au sens strict pendant l'action, afin de se faire passer après pour un témoin des faits, qui exige la contrition, veut et accomplit la justice jusqu'à l'autodestruction. La question est de savoir si la « réflexion » pourrait être quelque chose comme le seuil de déperdition théorique du juge sévère en spectateur attentionné, même affaibli et détrôné de la sorte par l'amoindrissement de la surpuissance de l'espèce sur l'individu.

Le sur-moi serait bien plus adéquatement nommé l'avant-moi ou l'après-moi, car il se trouve envers tout ce qu'il norme ou censure dans une distance temporelle qui inclut l'erreur. Il appartient à l'attente et au souvenir ; ce qui veut dire qu'il peut en procéder de faux sentiments de culpabilité et de fausses attentes de punition, des contraintes illusoires et des appartenances torturantes, parce que manque l'« évidence » de ce à quoi ils se rapportent. Ce ne peut être qu'une façon de parler provisoire que de mentionner un déplacement temporel entre le sur-moi et le moi, parce que cela semble tenir pour acquis que les deux se trouvent déjà dans *une* sorte de temps. Mais pour la compréhension du fait élémentaire de toute connaissance de soi, c'est là un résultat important que la réflexivité de la conscience n'a lieu absolument que dans un tel déplacement, une telle absence de recouvrement entre les actes intentionnels et les actes réflexifs.

Ce constat ne prend toute son acuité qu'avec l'exploitation transcendantale de l'évidence réflexive du *cogito*. Toute théorie de la conscience qui lui attribue des instances, comme le fait le modèle triadique de Freud, et comme il est inévitable dans le concept strict de la réflexion, doit pouvoir définir si *pendant* un quelconque vécu actuel du moi l'instance « supérieure » est présente ou absente ; on peut alors appeler cela simultanéité ou non, cela dépend davantage de la théorie de la conscience du temps que de celle de la réflexion. On ne peut pas se réfugier derrière le fait que l'idéalisation de la présence à soi de la conscience en évidence transcendantale n'a justement pas besoin d'être considérée comme une réalisation accomplie, mais seulement comme une approche tendancielle. C'est justement cela qui ne va pas lorsque l'on a cru une fois devoir prendre les choses avec une telle précision que le font les théories de la conscience pour se compliquer les choses.

L'avantage de l'autre sur le moi et son sur-moi se trouve alors en ceci qu'il remplit cette condition de la « présence » accomplie, qu'« il est là » dans tout présent, ou qu'il peut être là. Dans son attitude visant à la présentation de soi, le moi anticipe le fait que le défaut de sa saisie de soi, et donc du contrôle de sa présentation de soi, ne peut être contrebalancé que par une stabilisation de sa considération de la visibilité. Tout ce qui est considéré comme intériorisation de volonté de validité et de valeurs de validité devant d'autres naît comme si cela avait été imprégné au moi, par la pression extérieure justement des attitudes de ces autres envers le moi, à partir de la charge d'autoconservation et du calcul de gain en validité du côté des autres, dans la mesure où le moi doit se doter d'une sorte de provision de formes de comportements concluants, à cause de son manque de présence à soi fiable. Leur consistance à elle seule est déjà l'instrument le plus important pour éviter la méfiance, et donc l'instrument d'une orientation accrue vers l'attention.

Paradoxalement, l'*animal sociale* naît de ce fait originel que, chez cette espèce, les caractéristiques spécifiques à l'espèce, pour l'instauration et pour la garantie de relations comportementales, échouent – échouent parce que l'espèce elle-même justement acquiert, par leur échec, la novation de sa capacité de réalisation, par exemple par là que la spécification doit être posée à la place de la spécificité, la formation de concepts à la place de réactions originelles. La valeur fonctionnelle zéro de la connaissance de soi – pour autant que celle-ci ne soit pas la condition de possibilité de la perception étrangère – libère la disponibilité des facultés de présentation du moi pour les autres par des images stabilisées qui ne jaillissent pas de la pure « créativité » ou de l'imagination. Même le méchant doit pouvoir se montrer fiable, faute de quoi il ne trouvera pas même de complices ; et nulle part on n'a autant parlé de fidélité qu'au centre du détournement le plus criminel du pouvoir.

Le cas typique, où se révèle dans toute sa désespérante impossibilité de suppression le décalage temporel entre moi expérimentant et moi expérimenté, est à nouveau l'autoanalyse de Freud. Comme preuve de la possibilité d'un nouveau type d'expérience, qu'à l'avenir personne ne devrait avoir le droit de faire seul pour lui-même, afin de ne pas s'égarer dans l'obscurité intérieure de son soi, elle était la condition de possibilité de ce commencement lui-même : l'unique cas de la confirmation recherchée d'une théorie par une infraction au plus important de ses axiomes. C'est pourquoi le renvoi toujours répété à cette infraction n'est pas devenu une raison de douter du maître, car l'on doit reconnaître que l'on n'aurait rien en main du tout si l'on était parvenu à lui interdire cette entrée de l'auto-expérimentation. C'est pourquoi il faut ici procéder plus généreusement qu'avec les soucis d'évidence de la réflexion philosophique, et accorder que la psychanalyse a, de toute façon, à voir avec des situations et avec des composantes du souvenir, qui plus est d'un souvenir subissant cette même pression de la tromperie de soi qui doit déjà avoir pesé sur l'engendrement de ces contenus analysables, par exemple ceux d'un rêve. Si on laisse de côté toutes les précautions théoriques et thérapeutiques, on n'a ici rien d'autre sous les yeux que l'effectuation la plus tardive du fait que la nature, qui avait dû accorder la conscience de sa visibilité à cet être vivant, ne lui était pas devenue redevable de la vue sur son intériorité – et surtout pas sur son essence.

La surévaluation de la connaissance de soi reposait sur un axiome plus général de théorie de la connaissance, à savoir que toutes les difficultés et résistances de la connaissance seraient fondées en dernier ressort sur l'ajout de matière, aussi bien en ce qui concerne les objets que le sujet de la connaissance : chez ce dernier, sur la charnellité et son organisation des sens, chez les

premiers sur l'individuation factuelle du général par la matière. D'après cela, l'esprit, pour autant qu'il n'ait affaire qu'à lui-même, devrait posséder la seule chance de connaissance sans dérangement. C'était, comme il faut toujours à nouveau se le rappeler, proprement la surprise de Kant dans la dialectique transcendantale, que la raison seule et elle-même s'empêche d'être raisonnable et de se tenir dans les limites de ses attributions de connaissance de soi. Si la raison pouvait par là se révéler capable de quitter par la critique d'elle-même la voie de l'erreur, cela ne changeait pourtant rien à la bouleversante étiologie que ce n'étaient pas nécessairement des influences extérieures et étrangères, surtout matérielles, qui la mettaient sur la voie de l'erreur. Pas autrement que la raison ne devient déraison, le moi devient pour lui-même « l'autre moi », et parvient ainsi à comprendre qu'il *peut* y avoir moi absolument comme autre : l'a priori de l'expérience étrangère. Kant a mis un terme à l'illusion de la préséance de la connaissance de soi dans la mesure aussi où, pour l'expérience interne, puisque celle-ci également est placée sous la forme du temps, il a constaté la même dépendance que celle de l'expérience externe par rapport à de pures apparitions, ce qui excluait quelque chose comme la transparence à soi du sujet raisonnable. Pas même dans la plus importante de ses déterminations, dans celle de la liberté, il n'avait de certitude immédiate de soi-même.

Certes, avec la nature apparaissante de l'expérience interne, la problématique temporelle de la réflexion était stabilisée également, et sa signification transcendantale, si elle n'était pas exclue, était tout de même devenue indémontrable. Dans la mesure où la réflexion repose sur le caractère expérimentable non pas des objets, mais des actes de la conscience, elle est régie par la forme du sens interne, comme un a priori génétique pas davantage questionnable, pas non plus déductible. On voit facilement que tous les efforts de la phénoménologie devaient consister, lors de et avec l'analyse de la conscience interne du temps, à échapper à cette limitation. Husserl fait du temps la structure d'essence de la conscience elle-même, et donc aussi de sa dimension transcendantale. Mais l'assurance de cette considération est à nouveau un résultat seulement possible par la réflexion, et donc lui-même lié à ses conditions d'évidence. Celles-ci pourtant ne se laissent à tout le moins pas décrire sans le recouvrement de la simultanéité.

Or c'est là le point où, une fois de plus, Freud abandonne incognito son compatriote Husserl et, tout aussi incognito, s'en tient à Kant. Si Husserl cherche à éliminer le caractère douteux du souvenir, au moins dans le champ le plus étroit de la présence à la conscience par rétention et protention, Freud, lui, ne prend pas du tout en compte la signification du temps dans la présentation de phénomènes analytiques – par exemple l'écoulement de temps entre le rêve et sa communication, ou entre les vécus et leur élaboration dans le rêve. Pour autant que l'analyse peut être comprise comme production d'expérience de soi, la simultanéité comme condition de sa possibilité est indifférente ; il y a même une nouvelle raison au fait qu'elle puisse ne pas avoir de signification.

Cette raison, Freud ne l'a dévoilée pleinement que tard, dans les « Nouvelles leçons » de 1932. Le temps est devenu la forme d'ordre du moi en tant qu'organe de la réalité. Dès lors, ce à quoi ce dernier rapporte son « expérience étrangère », le ça, n'aurait pas la forme du temps. Cela seul le qualifie comme potentiellement pathologique. Mais aussi comme potentiellement curable, en ce que la procédure de l'analyse confère une déterminité temporelle à ses contenus auparavant chaotiques, leur attribue des lieux temporels par anamnèse et par là même les « met pour ainsi dire en ordre ». Cette relation interne de la connaissance de soi n'est pas tributaire de la forme temporelle apriorique, parce que c'est seulement elle qui la crée, ou l'aide à prendre le contrôle. Bien entendu, traduit dans le langage de la phénoménologie, la généralité de la structure temporelle pour l'essence de la conscience selon Husserl n'en reste pas moins valide : car aussitôt qu'est attribué à un contenu du ça sa position temporelle par anamnèse, ce contenu devient possession du moi, et du même coup l'exclusivité et la permanence de la déterminité temporelle lui sont assurées. Mais celle-ci n'est justement pas un présupposé de la connaissance de soi, mais seulement imposition et accomplissement de l'autoappropriation et de l'autoappartenance jusque dans la région de cette obscurité intérieure dont avait parlé Schopenhauer. Seul ce qui *reçoit* une déterminité temporelle possède la déterminité du moi, et sera à cette condition intégré à la capacité de souvenir du moi.

Pour ce qui est de la relation entre connaissance de soi et expérience étrangère, on ne saurait se passer d'un modèle

qui permette d'étudier les relations internes et leur problématique. Derrière la conceptualité traditionnelle de la métaphysique, derrière les théories de l'âme et de la connaissance, des distinctions entre la raison et l'entendement, se cachent également des constructions directrices qui sont perdues de vue au fil de la consolidation terminologique ; il arrive alors que naisse une impression de réalisme conceptuel, d'art conceptuel, de vide terminologique. La validité de tels modèles ne dépend pas seulement de la vérité des théories sur lesquelles ils sont prélevés. Il n'existe que peu de passages dans lesquels Freud a laissé reconnaître du scepticisme envers ses constructions spéculatives ; une bonne raison pour cela, ou du moins une raison compréhensible, venait de son souci de l'unité dogmatique de son école, qu'il considérait comme nécessaire à l'exercice de la fonction thérapeutique, mais qu'assurément il surestimait. Entre-temps, il semble établi que le succès thérapeutique des traitements par la psychologie des profondeurs soit quasiment indépendant de la doctrine selon laquelle ils sont entrepris. C'est d'ailleurs là quelque chose qui n'est pas nouveau dans l'histoire des sciences ; les succès de guérisons d'écoles médicales n'ont, eux non plus, jamais été clairement dépendants de leurs théories, ce dont témoigne leur longue coexistence.

L'aversion de Freud contre le fait de voir sa position jugée comme philosophique – plutôt que son positivisme des sciences de la nature – et d'être pris au mot reste donc tout à fait respectable si l'on croit sa « seconde topique » de l'appareil psychique capable d'une quelconque réalisation philosophique pour structurer et pour décrire des états de fait. Une seule fois, vers la fin de la 31e leçon de l'*Introduction à la psychanalyse*, il a renoncé à sa retenue philosophique, et explicitement placé des attentes en une « reconnaissance dans la pensée philosophique ». S'il est vrai que ses ambitions dans son champ propre n'ont jamais été modestes, celle-ci est tout de même inhabituelle : l'exclusion du ça de toute déterminité temporelle lui semble ouvrir « l'accès aux vues les plus profondes ». Certes, l'attente envers la philosophie s'énonce ici tout d'abord : « Malheureusement, je ne suis, moi non plus, pas parvenu plus loin. » Avec un tel constat, quelqu'un qui, pour sa part, n'ambitionne pas de parvenir plus loin, voudra faire valoir la question de savoir en quoi pourrait être vue une telle progression : en quoi consiste le besoin théorique ? Quel est le manque ?

Bien que, pour la phénoménologie, la constitution du temps réside dans l'essence de la conscience, l'exclusion de déterminité temporelle appartient aussi aux présupposés husserliens pour décrire le fait de la fondation de l'expérience étrangère par la connaissance de soi : le moi ressouvenu, comme sujet de ses vécus ressouvenus, appartient à un certain passé du moi qui se souvient – non pas seulement selon la position temporelle objective qui est fixée par les montres et le calendrier, mais déjà par l'effet de la fixation dans le contexte de la conscience de quelque chose qui est arrivé par des impressions originelles, une fois et définitivement. Il y a toujours un avant et un après déterminés et déterminables à chaque vécu et à chaque objet ; mais il n'appartient en aucune façon à l'*essence* du souvenir de pouvoir, ou même de devoir également réaliser cette détermination. Cela ne serait le cas que si la rétention, comme continuité non délimitée avec l'impression originelle, était le fil directeur pour le moi qui se souvient vers le moi ressouvenu ; il en résulterait pour le sujet un tout autre type de conscience de son histoire. Par essence, le souvenir n'est pas tributaire de cette continuité séquentielle, bien qu'il la présuppose, puisqu'il ne pourrait pas y avoir de souvenir sans la conscience du temps « créée » par la rétention – personne ne pourrait comprendre comment le ressouvenu est lié au ressouvenant.

Si l'on se tourne maintenant de cet état de fait de l'expérience de soi vers la donation de l'autre moi, le manque de déterminité temporelle devient encore plus manifeste. Bien que, pour toute conscience, il faille présupposer, et par conséquent aussi admettre pour celle-là le fait qu'elle se réalise en constitution temporelle immanente, il n'en découle encore aucunement la possibilité ou la nécessité d'une détermination temporelle réalisable intersubjectivement du sujet expérimenté et du sujet expérimentant. L'étrangeté de l'autre moi repose précisément là-dessus qu'il est inaccessible dans sa temporalité immanente ; plus encore : aucune détermination temporelle n'apparaît dans son apprésentation. En ce sens, il est tentant à nouveau de comparer l'autre moi au ça de Freud : toute expérience étrangère cherche à octroyer à l'autre moi la détermination temporelle du moi.

Cela est reconnaissable dès le premier pas : faire valoir le maintenant propre également comme celui de l'autre, pour laisser débuter à partir de là la perception commune, qui est le contenu primaire de l'intersubjectivité, encore avant qu'elle ne s'accomplisse dans des actes objectivants et des actes d'échange. Le schéma de la conscience immanente du temps d'impressions originelles, de rétentions et de protentions est projeté sur le comportement de l'autre : en ce qu'il devient ma perception, je deviens la sienne (abstraction faite d'empêchements factuels qui consistent le plus souvent en ceci que cette réciprocité doit justement être exclue). Une telle projection est plus qu'un processus déductif, qui ne consisterait qu'à attribuer également à l'autre perçu, parce qu'il est un autre moi, une structure composée d'impression originelle, de rétention et de protention ; cela ne pourra jamais conduire à la conscience d'une simultanéité de sujets, qui est leur premier pas vers l'objectivité : objectivation du temps.

Schopenhauer a noté une fois : « Lorsque deux hommes ont dans le même temps exactement le même rêve, cela nous étonne beaucoup, et nous supposons que le rêve se rapporte à une quelconque réalité[1]. » On reconnaît le modèle de l'intersubjectivité et son résultat. Cela étant, Schopenhauer ne déduit pas que les deux rêveurs parviendraient de la sorte à la constitution d'un monde objectif ; plutôt dans l'autre sens, que le monde objectif ne serait « rien d'autre qu'un rêve que tous font constamment en même temps et régulièrement », suite à quoi tous lui ont conféré le titre de la réalité. Et de fait, cette conséquence serait inévitable si la condition introduite pouvait être réalisée : simultanéité des mêmes contenus de rêve.

Mais comment des rêveurs en viendraient-ils les uns avec les autres à la constitution de simultanéité ? Même si, ce faisant, tous les rêveurs pouvaient consulter une montre non rêvée, il faudrait tout de même introduire pour leur validité objective tous les présupposés que l'expérience de pensée de la simultanéité de rêves identiques doit justement restituer. Les rêves ne peuvent absolument pas présenter la détermination de la simultanéité ; ils en sont exclus par essence. Par où je laisse tout à fait hors de considération le fait que, l'égalité supposée

1. SCHOPENHAUER, *Handschriftlicher Nachlaß* [Fonds posthume manuscrit], A. HÜBSCHER (éd.), IV/I, p. 39 s. (1831).

des contenus de rêve, puisqu'elle ne pourrait toujours être constatée que par des communications du souvenir, n'atteint aucune fonction intersubjective.

De toute façon, le concept de la simultanéité ne peut être gagné à partir de la constitution de la conscience interne du temps telle que Husserl l'a décrite ; et par conséquent il ne se laisse pas non plus déterminer comme condition élémentaire de perception étrangère à partir du mode de présence des deux sujets l'un pour l'autre. Si la simultanéité était déjà coordination des sphères vécues des deux sujets avec le temps cosmique, alors elle ne pourrait plus être déduite de la constitution originelle du temps. Ici réside l'analogie structurelle entre les relations des instances psychiques intrasubjectives chez Freud et l'impossibilité de rapporter les unes aux autres les sphères temporelles immanentes des sujets dans l'expérience étrangère husserlienne. Pour pouvoir les rapporter à un temps mondain objectif, il faudrait que ce temps mondain objectif soit déjà établi ; or c'est justement ce que doit réaliser l'intersubjectivité, dont la réalisation ne peut donc pas déjà en dépendre. Tout de même, le dilemme des rêveurs de Schopenhauer ne se répète pas ici ; tout simplement parce que la perception étrangère est par principe perception réciproque, parce qu'elle met toujours strictement au même pas activité et passivité, et cela même comme implication de leur empêchement.

S'il est vrai que le regard en quête d'orientation a fait le va-et-vient entre Husserl et Freud, il ne faut pas pour autant en déduire une égalité de valeur des théories. Soustraire le concept de l'« autre moi » au caractère allant de soi de son utilisation, et examiner les fondements de sa fiabilité – contre son apparence hautement problématique d'inconsistance intuitive – est de part en part et exclusivement une entreprise philosophique. Le seul fait de formuler en quoi consiste la difficulté de comprendre cette tournure langagière « autre moi » exige un regard toujours renouvelé sur l'état de fait, et une adaptation toujours renouvelée du questionnement à son égard. Le concept du « moi » n'est-il pas du type à ne pas même supporter l'élargissement « pas mon moi » – c'est-à-dire le fait de maintenir ouverte la détermination plus aiguë « autre moi » ? Car ce que signifie l'expression « un autre », ajoutée à une quelconque expression nominale, nous ne le savons que par la désignation de choses qui sont en dehors de nous-même, pour la relation

desquelles il nous faut à chaque fois fixer « l'un » et « l'autre » de manière interchangeable, parce que quand il s'agit de relations, l'erreur fondamentale est le positionnement répété des termes. Autrement dit : c'est seulement à partir d'un monde que nous savons ce qui rend compréhensible l'utilisation des expressions « l'un », et « l'autre ». Ce que signifie l'expression « moi » en revanche, nous ne le savons absolument pas à partir du monde, mais uniquement à partir de nous-même et pour nous-même, quand bien même notre position dans le monde est ce qui nous incite en tout premier lieu à faire usage de l'expression fondée dans l'expérience intérieure.

Il est bien entendu hautement problématique de savoir si un authentique Robinson rencontrerait jamais le besoin de se servir d'une expression pour lui-même, même si nous pouvions supposer comme assuré qu'il opère avec des désignations pour tous les objets de son petit monde, qu'il a par exemple besoin d'adjectifs numéraux dans le cadre de son intentionnalité, peut-être de tous les prédicats – excepté celui de l'existence, pour lequel il n'existe tout bonnement ni incitation ni prise dans sa situation solitaire. Berkeley déjà avait sollicité à cette fin l'homme sur une île isolée. Ce que Berkeley avait affirmé du prédicat de tous les prédicats vaut aussi pour le sujet de tous les sujets : « Une bonne preuve de ce que l'existence n'est rien sans, ou distinguée de la perception peut être tirée de l'observation d'un homme qui est placé dans le monde sans société[1]. »

Le moi serait-il alors également identique au contenu de l'expérience *intérieure* ? S'il fallait répondre par oui à cela, nous ne pourrions jamais comprendre comment un autre peut en venir à la considération et au droit de nous approcher de son côté avec le terme « moi ». Nous ferions face à l'utilisation du nom, que nous aurions pourtant donné exclusivement à notre autoperception, avec indignation, avec le sentiment d'un abus, d'un préjudice et peut-être d'une profonde blessure. D'autre part, ce n'est qu'une hypothèse, et cela le reste, lorsque nous supposons que cet autre justement, quand il emploie ce terme, *entend* par là la même chose que nous, puisqu'il n'*est* en aucune façon la même chose. Comment en venons-nous à accepter ce hiatus ? La réponse ne saurait être que la suivante : parce que nous nous attendons à cette utilisation de « moi », que nous

1. BERKELEY, *Philosophical Commentaries*, n° 588.

comprenons déjà à partir de notre expérience de nous-mêmes qui dépasse notre perception de nous-mêmes, que nous nous étions également pensés et compris comme moi lorsque nous étions ce que, dans l'empathie de notre souvenir, nous devons reconnaître et accepter comme quelque chose d'étranger et d'autre. Notre compréhension de l'utilisation du terme « moi » par un autre est préparée par empathie avec le souvenir appartenant au moi propre, avec cette valeur limite d'une unité qui n'est conservée que comme identité formelle, dont l'exacerbation peut aller jusqu'à l'expression : « Je ne me comprends plus moi-même. »

Ainsi conçue, l'identité formelle est, d'une part, retenue réflexivement et rendue incontestable, car sinon la phrase ne représenterait aucunement une contestation de la conscience de soi ; d'autre part est reconnu l'échec de l'empathie dans le propre du moi dans toute sa temporalité, par exemple comme réprobation morale, comme regret, comme honte, comme refoulement, comme acte d'oubli. Ce qui est oublié peut devenir ce qui est résolument contesté, ce que l'on n'accepte pas de se laisser rappeler, parce que l'on est sûr de l'échec de l'empathie, et donc de l'instauration d'une continuité de contenu. S'agissant de l'expérience de soi, la phrase ne s'applique pas, que tout comprendre serait tout pardonner ; l'impardonnable détermine l'incompréhensible. Pour autant, le mécanisme de l'oubli ne doit pas être compris comme s'il habilitait tout un chacun à déterminer ce qu'il n'a pas pu être ; c'est bien plutôt la logique indisponible de ce pouvoir-ne-pas-avoir-été lui-même qui détermine la fatalité de l'oubli, et qui préserve l'unique de la tâche irréalisable de l'empathie. Nul besoin de l'inconscient pour cela ; c'est le même mécanisme qui, dans l'expérience étrangère conduit à cet acte du refus de l'empathie, ou à la reprise de l'apprésentation, dans lequel est refusé à l'autre le prédicat radical de la santé mentale. Il faut reconnaître que c'est là primairement un acte d'autoprotection pour la capacité fonctionnelle de l'expérience étrangère dans son entier ; quant à la dureté qui s'y trouve, tout le monde s'en soulage par le savoir qu'il existe des compétences professionnelles qui ont poussé plus avant dans l'aire de l'étrange les frontières de ce qui est susceptible d'empathie – même si l'on discute encore du fait de savoir si c'était assez loin, et aussi loin que possible. C'est l'avantage, trop peu remarqué, de l'ex-

périence physique, et ensuite théorique, qu'en elle ce problème n'apparaît en principe pas – ou alors que, aussi longtemps qu'il apparaît, il signale une faille de la réalisation d'objectivation.

Ce qui lie l'expérience de soi et l'expérience étrangère, ce qui fait de l'un l'a priori de l'autre, est la fragilité de la consistance dans les deux, et la similitude, reconnaissable seulement en un second temps, des moyens, qui divergent de toute autre expérience, de traiter les fractures élémentaires. Il faut voir que le vécu originel de la perception de l'étranger par Husserl – la « déception » par la poupée en tant que co-spectateur au panoptique berlinois du XIXe siècle finissant – n'avait justement pas été qu'une expérience négative, et qu'elle ne l'avait été que superficiellement, pour celui qui pouvait justement être déjà implicitement décidé à s'assurer théoriquement de la simple évidence de l'expérimentabilité de l'autre, mais aussi le vécu d'un soulagement, sur le plan du monde de la vie. Quand bien même on pouvait être horrifié par soi-même d'avoir pu de la sorte succomber à une illusion, on était pourtant du même coup déchargé de la multiplicité des possibilités de devoir s'adapter à un comportement étranger, de devoir se montrer aimable ou non, ou simplement indifférent, de s'attendre aux éventualités seulement vagues que tout étranger recèle. Cette déception n'en est une que sous l'aspect théorique ; dans une description plus précise du contexte du monde de la vie, elle dépotentialise le risque de l'inconsistance, et elle réduit au plafond de la fiabilité physique ce qui, en tant que perception étrangère confirmée, aurait dû mettre en branle une attention d'une tout autre dimension. Il est certes juste que le rapide acquiescement à l'illusion proposée commence par déterminer la situation de telle sorte que son potentiel de surprise est accepté, et transformé en disponibilité à réagir. Mais, dans la mesure où le seuil d'alarme de cette disponibilité était trop élevé, la déception imminente de la perception étrangère signifie quelque chose comme la « fin d'alerte » eu égard à la diversité de ce qui aurait pu se produire, mais qui n'est plus à attendre d'une poupée automatique.

Cet état de fait se précise dans un exemple qu'a choisi le futur fondateur de l'anthropologie philosophique, Arnold Gehlen, dans sa thèse de 1927, pour mettre en valeur l'indifférence sujet-objet d'une décision *[Setzung]* dans le monde de la vie. Ce serait une décision ordonnatrice de part en part

légitime que de prendre un tronc d'arbre pour un homme ; mais pour des raisons « d'économie décisionnelle », il serait également conséquent d'attribuer le changement de l'état de choses au sujet, comme une erreur pouvant être corrigée, et non pas à la réalité en tant que sa métamorphose[1]. La raison n'en est pas seulement, comme l'explique Gehlen, qu'il serait plus simple d'imputer au sujet la constatation de l'erreur plutôt que d'imputer à la réalité naturelle un changement d'un type aussi décisif que celui de la transformation d'un homme en un tronc d'arbre, pour ensuite revenir là-dessus par le recours à la perception. Car on peut continuer à se demander s'il n'aurait pas mieux valu que cela eût été, de tout temps, un tronc d'arbre, lequel n'aurait été transformé en un homme que par l'erreur du sujet, pour ensuite, par une trop grande curiosité, retourner à nouveau au statut originel.

Plus important est qu'il ne faut pas seulement prêter attention à la difficulté de la correction instantanée d'une perception, mais au changement des présupposés pour des perceptions futures. C'est ce qui n'apparaît pas dans le vécu originel de Husserl, parce que le panoptique est un monde particulier et exotique qui mise sur l'illusion ; dans ce monde, une telle erreur ne fait qu'aiguiser l'attention pour la durée du séjour en son sein, mais par ailleurs perd tous ses effets pour l'attitude dans le monde de la vie, aussitôt que le visiteur aura franchi la porte de l'établissement. L'illusion choisie par Gehlen est plus brutale que celle de Husserl, mais elle est plus proche de l'autoaffirmation nue d'une situation dans laquelle quelque chose dépend du fait de savoir si un tronc d'arbre est un homme ou non, et encore plus décisivement, du fait de savoir si la nature elle-même laisse passer des métamorphoses d'hommes en troncs d'arbres et inversement, ou bien si elle se contente d'éveiller ou de tolérer occasionnellement chez des sujets isolés une erreur de ce genre. Chaque métamorphose déstabilisait radicalement et durablement l'ensemble du système distinctif de la perception d'objets et de la perception étrangère : qui a une fois eu affaire aux dieux et à leur faculté de métamorphose ne peut renoncer à se comporter comme s'ils pouvaient partout et en tout temps exercer à nouveau cette forme d'activité qui leur

1. A. GEHLEN, *Zur Theorie der Setzung* [De la théorie de la décision] (1927), dans *Gesamtausgabe* I, p. 75.

est spécifique. Bien sûr que le philosophe dans le panoptique est perturbé par son manque de résistance à l'illusion, mais dans les conditions d'encadrement de son expérience, proches de celles du laboratoire, il n'a pas besoin de douter de l'importunité de l'événement sur le sujet. Il peut donc bien plutôt entamer la longue marche du développement d'une théorie de la perception étrangère par apprésentation, dans laquelle il y a aussi bien un soupçon contre les formes de mouvement automatiques que contre le caractère indispensable d'une consistance intentionnelle entre le phénomène corporel ajouté au sujet, et son environnement comme à ses exigences comportementales pleinement perceptibles.

La sensibilité aux tensions de consistance est commune à l'expérience de soi et à l'expérience étrangère ; mais cela ne fait que refléter, et accentuer, un résultat de la phénoménologie de la perception : la perception n'est pas identique au résultat qui trouverait quelque chose comme son titre à travers le prédicat de l'existence. S'il en allait ainsi, la relation de la perception à la réalité ne serait pas à disposition à tout moment, mais seulement pour chacune de ses « sections ». Mais seule la consistance réussie de la perception, dans sa dimension plénière, conduit en direction du prédicat de l'existence, et cela précisément parce que son échec trouve son expression dans la contestation de l'existence ou bien de ce que le dérangement a engendré, ou bien de ce qui n'est pas à même de s'affirmer globalement contre ce dérangement, pas capable d'exclure ou d'intégrer le facteur dérangeant. Dans cette mesure, le prédicat de l'existence n'est rien d'autre que la réserve qui pèse sur toutes les perceptions : de ne disposer – même si ce n'est pas encore la fonder –, pour la reconnaissance d'une réalité indépendante de notre conscience qu'à la condition de son unité.

Or, ce qui vaut pour le prédicat de l'existence vaut, de façon comparable, pour la perception de soi : sa consistance fonde la possibilité et le droit d'utiliser l'expression « moi ». Sous le titre du moi, la réussite de la perception de soi, en dépit de la charge d'aliénation qui pèse sur le moi ressouvenu, est constatée, ou mieux encore : c'est seulement pour cette charge qu'elle est mobilisée et immunisée. Ce qui, là, est appelé « moi » n'est jamais donné. C'est le principe formel de la possibilité d'engendrement d'une unité que nous ne pouvons jamais être entièrement, parce que, à travers le fait que nous la deviendrions, nous ne serions plus. En cela se montre que, à la différence de ce qui a lieu pour la simple perception de soi, la temporalité seule constitue le moi.

L'intersubjectivité ne fait ici qu'un pas de plus : jusqu'à la consistance d'une expérience « élargie » de soi, dans laquelle est retenu le principe *du* moi, sans en rester à *mon* moi, en ce qu'est intégrée la possibilité, et ensuite également la réalité de l'*autre* moi. Il est presque prévisible que ce champ des autres « moi », né pour ainsi dire par élargissement, obtiendra à son tour son identité d'une consistance réussie ou en voie de réussir, et qui, en tant que transcendantale, connaîtra une explication possible ou même adaptée. Le chemin à travers les amplifications de la consistance, qui va de la perception extérieure, en passant par la perception intérieure, jusqu'à la perception étrangère et son intégration comme intersubjectivité, serait quelque chose comme la voie non cartésienne vers l'ego transcendantal, tout d'abord saisissable dans la représentation du succès de la perception, par l'attribution du prédicat de l'existence, et jusqu'au scellement de toute expérience possible par la supposition anticipatrice, et jamais susceptible de confirmation, d'un horizon ultime de mondanéité, en tant que condition, en dernier ressort nécessaire, dans tous les cas de création d'objectivité.

Sur la scène originelle de l'hominisation, la perception étrangère reçoit sa distinction fonctionnelle à travers l'indétermination, singulière à cette espèce, quant à la décision sur les relations ami-ennemi. C'est dans le cadre de référence de cette situation archaïque, dans une construction sans aucune prétention historique, qu'il faut penser l'utilisation de l'expression « moi ». C'est par là que l'un va, à chaque fois, à la rencontre de l'autre, en se désignant sans malice et tout simplement comme celui qui n'est capable de se nommer que comme ça. Toujours dans la situation est pensé l'autre, qui semble s'être emparé du titre que l'un s'était attribué pour son expérience de soi, et peu importe où il peut bien l'avoir pris. Ce qui était, comme tel, simple désignation devient, par le caractère étranger de l'utilisation, incontestablement contradiction ; devient, par la réciprocité de la prétention à l'être et à la position, l'acte originel de l'usurpation : l'autre veut aussi être moi, et il reste pour le moins problématique de savoir si c'est seulement *aussi*.

Si l'on voulait, loin de tous les conflits procédant de situations biologiques et de nécessité, se représenter une situation d'hostilité pure entre hommes dans leur histoire originelle, et qui serait nécessaire à penser, ce ne serait pas celle du « aussi-moi » attribuée par apprésentation, mais celle de l'autre moi-ici-maintenant qui se pose absolument comme allant de soi, celle du point zéro qui centre tout sur lui de l'horizon du monde. Il sera sans doute plus proche de la vérité historique jamais vérifiable de supposer qu'on se querellait pour des lieux de campement, des animaux capturés et des butins de campagnes ; mais rien ne peut exprimer plus précisément ce qui doit faire la singularité absolue d'une hostilité intraspécifique que cette construction transcendantale de la confrontation factuelle de moi avec moi. C'est la forme originelle pensable, si ce n'est nécessaire à penser, de la duplicité de l'expérience étrangère : l'autre veut-il être moi à ma place ? Ou bien veut-il être moi pour se donner à reconnaître et se rendre acceptable par moi en tant que mon semblable ? Dans le dernier cas, il en résulterait encore, par-delà la simultanéité comme réciprocité dans l'expérience étrangère, l'égalité de ceux qui disent moi, qui grâce à cela « apprennent à se connaître » élémentairement, encore avant qu'ils n'aient et ne puissent appliquer des critères de choix dans leur option ami-ennemi. L'autre fait savoir à l'un que, pour cette situation, pour la première occurrence de son unicité, il recourt entièrement et exclusivement à son expérience de soi. C'est à partir de là qu'il comprend le risque de l'étranger comme celui de l'incompris, il comprend qu'il ne faut pas voir le sujet comme la quintessence de son autoapprobation, et de le voir ainsi dérailler et rater, et de pouvoir être celui qui en serait touché. Dans cette mesure, l'expérience de soi ne cesse de menacer l'équilibre de la symétrie logique de la disjonction ami-ennemi, vers la préférence de la prévention, dont l'analogon dans l'expérience de soi est la destruction active du souvenir – ce « On le rejette ! » que le jeune Arthur Schnitzler ne pardonne pas au père et à la génération des pères, comme de tout temps les fils n'ont pas pardonné aux pères d'avoir eu, comme tout un chacun, quelque chose à oublier. Toute culture cultive ses manques de mémoire, mais elle voudrait interdire à l'individu de cultiver les siens, à côté ou contre cela.

Au cours de l'analyse des situations originelles fictives qu'il avait puisée dans les solutions historiques à la problématique de la première rencontre, Schopenhauer découvrit les deux valeurs extrêmes entre lesquelles devaient se trouver toutes les variantes pensables du comportement intersubjectif, parce qu'elles sont immédiatement issues de la relation entre expérience de soi et expérience étrangère. Il en donne les formules pour la décision fondamentale possible, comme des commandements intérieurs à la vue de l'autre : ou bien « Pas moi ! » ou bien « Moi encore une fois ! ». Le problème de l'espèce se trouve dans l'insécurité quant à cette alternative, lorsque l'on ajoute au « pas-moi ! » le constat que cet ordre n'autorise en aucune façon l'autre à prétendre et à utiliser le « moi ». Plus important est que ce n'est pas seulement la situation représentée qui crée l'indétermination, mais l'être qui est seul capable de l'engendrer, et qui se trouve pris en elle, parce qu'il la connaît déjà. Il est déterminé par le fait de se comporter de manière indéterminée dans la situation originelle, ce qui veut toujours dire en attente d'autres éclaircissements que seulement spécifiques de ce qui lui fait face. Schopenhauer avait ajouté à cette typique de la rencontre originelle : « Mais le fait que sur ce point essentiel nous soyons si fondamentalement différents, c'est là un grand problème, et même un mystère[1]. »

Le mystère bien sûr ne se trouve pas primairement dans la diversité des avis sur ce processus décisif de l'histoire, mais dans la raison suffisante de cette divergence, qui avait également été qualifiée de mystère par Schopenhauer : dans l'individuation. Elle empêche qu'une réponse ne puisse être cherchée pour l'espèce, même si on ne l'avait pas encore. L'indétermination est décisive pour l'histoire de l'espèce en ce sens qu'elle fonde l'avantage de la prévention ; elle rend indépendant du commencement de l'expérience factuelle. Ce qui est retenu en elle est que le commencement de la première rencontre archaïque n'est pas une affaire des points de vue qui y sont défendus, mais le présupposé de l'inconnaissabilité des points de vue et du manque de fiabilité de leur expression. Les compagnons de la même espèce qui sont pensés comme se rencontrant ne peuvent pas tirer de conséquences univoques de leur expérience interne par rapport à la situation externe. Supposons que le type qui va vers l'autre en débor-

1. SCHOPENHAUER, *Handschriftlicher Nachlaß* [Fonds posthume manuscrit], A. HÜBSCHER (éd.), III, p. 628.

dant d'amour pour lui cherche à surmonter la situation originelle en donnant également une expression à ses dispositions, il courrait le risque de rencontrer en l'autre le type hobbesien qui utilise sa sympathique faiblesse pour lui donner le coup de grâce. Si en revanche il est prêt à admettre les possibilités de comportement comme tellement étendues qu'il pourrait aussi tomber sur son propre contraire, il en résultera le plus probablement le comportement distingué par Rousseau : il cherche à passer sans heurts, bien qu'il eût préféré aimer. Ainsi en vient-on à l'indifférence inexpressive, à la primitivité heureuse, bien que l'on voie que l'apparence extérieure de la scène est trompeuse : passer à côté en silence, cela peut avoir été un compromis compliqué, usant de la ruse de l'autoconservation, bien trop compliqué pour satisfaire la nostalgie d'une simplicité pré-culturelle.

Tout cela pourrait, en tant que simple spéculation, combler la grande faille qui subsistera toujours dans la préhistoire comportementale de l'homme, et servir d'illustration aimable à notre non-savoir, si certains phénomènes de l'anthropologie récente ne rendaient nécessaire le recours à des hypothèses susceptibles d'expliquer une telle diversité d'attitudes fondamentales. Diversité qui rend presque incontournable – au lieu de parler d'une seule anthropologie – de ne plus admettre aucune unité de l'espèce dans la question décisive des attitudes fondamentales de l'homme envers l'homme. Ce qui parle en ce sens est que toute société contemporaine se scinde en ces trois types d'attitudes fondamentales, en produisant instantanément les associations et les partis qui y correspondent, aussitôt que leur en est laissé le champ nécessaire. Nous considérons comme étant presque naturel ce qui ne l'est pourtant pas du tout, à savoir que dans tout système politique déterminé par des partis seraient *eo ipso* représentées les convictions fondamentales qui se reflètent dans cette typologie de la rencontre originelle : l'homme est par nature bon ; l'homme est par nature mauvais ; l'homme n'est par nature rien du tout et il ne devient que par la culture.

Par-delà le simple constat et la description, une telle étendue de l'ultime prémisse anthropologique se répercutant sur le comportement, son omniprésence dans des cultures par ailleurs différentes, nécessite une explication. S'il ne devait s'agir que de la différence des caractères intelligibles au sein de l'espèce,

alors il ne pourrait pas même exister une philosophie unitaire – fût-elle la meilleure de tous les temps. À l'exception de cette métaphysique qui explique, de son côté, toute philosophie dans sa diversité, en ce qu'elle donne à comprendre le fait de la différenciation dans l'espèce elle-même. Le résultat de Schopenhauer, qui se tourne de la typologie des caractères intelligibles vers celle des philosophies, rend une tonalité moins explicative qu'excluant définitivement toute explication : « Il ne peut pas exister une philosophie pour tous, comme il existe une mathématique, une physique pour tous[1]. » Ne peut-on progresser davantage dans cette question fondamentale et préalable à toute philosophie de l'homme, de la société et de l'État ? Pas non plus par la phénoménologie ? Même si on laisse ouverte la réponse à cette question, il existe tout de même une indication sur ce en quoi pourrait seul consister un pas supplémentaire : fonder le comportement de l'un envers l'autre sur son comportement envers lui-même, considérer l'expérience étrangère comme épaulée et préformée par sa propre expérience de soi.

Tout comme la perception de l'autre en tant qu'un autre absolument n'est pas encore connaissance de l'autre comme cet autre, avec les implications d'attente quant à son comportement, de même la perception de soi n'est pas encore connaissance de soi. Tout ce qui est demandé dans la perception étrangère est que la simple constatation *un autre moi !* puisse être faite avec certitude, et la phénoménologie doit décrire comment une telle certitude est seulement possible. Dans la perception de soi, il n'est pas demandé davantage que cette constatation en rapport avec un donné : *ça c'est moi !* Cela peut se rapporter de manière purement physique au fait d'être touché dans sa chair par un projectile, d'être touché par un regard de reproche, par lequel quelqu'un se sent visé ; cela peut se rapporter à une image dans laquelle il se trouve représenté, à une trace qu'il ne doute pas d'avoir laissée, à l'ombre qu'il peut immédiatement prendre conscience de projeter, à l'image dans le miroir dans lequel il se reflète, ou bien simplement à la liste de données mesurables, dans laquelle il accepte de voir son identité suffisamment saisie. Le phénomène qui est, phénoménologiquement, le plus productif est celui du reflet, qui est défini par son constant rapport de simultanéité avec

1. SCHOPENHAUER, *Handschriftlicher Nachlaß*, p. 639.

l'état du reflété, et qui, en ce sens, représente de façon unique ce qui n'est que postulé dans le concept de la réflexion – qui prétend aussi être quelque chose comme un reflet – comme une valeur limite inatteignable de l'acte accompagnant l'acte, de la pensée pensant la pensée. La reconnaissance de l'image dans le miroir n'est pas nécessairement reconnaissance du soi. Les chimpanzés qui saluent aimablement leur congénère dans le miroir manquent, pour prix de ce plaisir, la perception d'eux-mêmes, par exemple dans la possibilité d'apercevoir dans l'image reflétée un objet gênant sur leur propre corps et de s'en débarrasser. Qu'il ne s'agit pas là d'une faiblesse mentale simiesque, c'est ce qu'atteste le mythe de Narcisse que Freud a fait entrer sous tous les toits.

La « connaissance des hommes » est l'un des vocables les plus imprécis, avec lequel nous relions certaines facultés de l'orientation entre hommes ; elle ne peut être mise sur le même plan ni avec la connaissance ni avec l'expérience. L'unification des plus beaux talents, dons et facultés peut être dévalorisée par cet infime ajout qu'elle manque de « connaissance des hommes », une substance précieuse et originelle qui ne se laisse manifestement guère enrichir ni par la théorie ni par la pratique. Certes, l'expression éveille l'impression qu'il s'agit du don d'une particulière sensibilité et délicatesse ; mais à observer de plus près les cas de compétence, il apparaît qu'est plutôt désignée par là une forme relativement grande de pertinence dans le tri des hommes en fonction des avantages et des désavantages pour des relations et des fonctions précises. La connaissance des hommes préserve des déceptions et des méprises ; mais pour l'acquisition du bonheur dans les adaptations intimes, elle n'est justement pas assez sensible. C'est un important constat pour la généalogie de la connaissance des hommes, car il reconduit à la scène archaïque de l'histoire humaine et aux formes, qu'il ne faut certainement pas considérer comme délicates, de la distinction entre ami et ennemi. Là, ce ne sont assurément pas seulement les dons réels de la connaissance des hommes qui ont connu le succès, mais aussi les moyens douteux de la décision qui fleurissent partout où l'on manque, et doit manquer, de critères sérieux, mais dont l'avantage consiste en ceci qu'ils ont au moins servi à alléger la domination nue du principe de la prévention, par des orientations problématiques. Tout étranger n'est pas un ennemi, dès lors qu'il existe un régulateur qui permet au moins de faire le tri d'une partie de cas favorables, et de se préserver du destin du cannibalisme.

Mais quels qu'aient pu être les moyens et les règles valides dans ce champ intermédiaire en deçà de la prévention, il est permis de supposer que la surface corporelle où les différences individuelles étaient les plus développées y a joué un rôle prédominant : le visage humain. La relation entre connaissance des hommes et physiognomonie est plus plausible qu'aucune autre, et c'est justement là-dessus que repose l'étendue des exagérations débridées de la physiognomonie professionnelle et à la mode, lorsqu'elle prétend avec pédanterie, non pas seulement pouvoir lire sur les visages des genres et des types de comportement, mais des destins entiers, des passés et des futurs. L'exagération n'est possible que parce qu'il existe une large base qui était plus ou moins clairement plausible aux yeux de chacun. Les silhouettes de personnes inconnues et innomées devaient suffire à Lavater pour lui permettre de dire bien des choses pertinentes à partir de documents sur des personnes. C'est cela qui fit émerger ses adversaires, à leur pointe : Lichtenberg.

Mais ce Lichtenberg, et c'est ce qui est surprenant, était, en tant que l'un des plus méchants polémistes contre la physiognomonie, en même temps secrètement un partisan convaincu de cette possibilité, un praticien qui ne pouvait s'empêcher de faire un usage silencieux et intime de ce don, ou prétendu don. Depuis peu, il est possible d'observer ce Lichtenberg à l'œuvre, car des cahiers de notes et des journaux jusque-là inédits ont été publiés.

Lichtenberg se tient devant nous comme un éclaireur qui s'étonne de ne pas être plus éclairé. Il a lui-même formulé cela en l'un de ses plus grotesques paradoxes : « Chaque rampement d'insecte me sert de réponse à mon destin. N'est-ce pas étrange de la part d'un professeur de physique ? » Il supporte son indéracinable superstition dans les signes de tous genres par cette réserve qu'il pourrait se retirer à tout moment d'une telle obsession et la remplacer par le savoir éclairé. Ce n'est que subjectivement que les Lumières échoueraient dans sa superstition, dont il n'a pas honte ; objectivement, elles prendraient à tout moment le dessus. Son exemple est qu'il lui serait permis de laisser la terre être immobile, dans la mesure où il pourrait

à tout moment se retirer de cette concession, qui serait bel et bien la normalité du monde de la vie que seule une situation d'exception permettrait de suspendre.

La normalité, pour laquelle Lichtenberg ne dispose évidemment pas du nom de « monde de la vie », il la compare au corps de sa philosophie, et il ajoute qu'il « remercie Dieu de m'avoir donné une âme qui puisse corriger cela[1] ». Il s'agit là d'une métaphore extrêmement importante pour le rapport de Lichtenberg à la physiognomonique, car elle ne légitime pas seulement les grandes corrections de la raison, mais aussi l'immédiateté de la première impression irréfléchie. Lichtenberg a plusieurs fois fait usage de la métaphore, lorsqu'il a métaphorisé la philosophie quotidienne habituelle avec la critique de Kant comme relation entre le corps et l'âme[2]. Il y a là-dedans une sorte de logodicée du préjugé comme règle de vie non dédaignable, pour laquelle seule la raison doit édicter explicitement et avec force des règles d'exception : « Les préjugés sont, pour ainsi dire, les pulsions artificielles des hommes ; ils résolvent à travers eux bien des choses qu'il leur aurait été difficile de décider par la réflexion, et sans le moindre effort[3]. »

C'est ainsi que l'on voit l'antiphysiognomoniste viscéral, armé de la grande *reservatio mentalis*, diriger le préjugé qui, appliqué à lui-même aurait dû l'anéantir – car il ressemblait à la figure que Lavater avait donnée au diable – sur tout le reste et tous les autres. Ce que Lichtenberg ne savait donc pas, ce que croit seulement remarquer l'observateur du dernier siècle de l'histoire de l'humanité, si souvent entraîné au complexe et à la compensation, c'est qu'il était antiphysiognomoniste par préjugé. Ce qui est moins condamnable que fructueux, car cela montre que la lutte contre le préjugé n'est pas encore la victoire sur le préjugé, et ne peut pas non plus l'être, et ce non pas seulement tant que l'on sait ou que l'on pourrait savoir que

1. LICHTENBERG, *Sudelbücher*, J 249. – LICHTENBERG, *Le Miroir de l'âme*, traduit et préfacé par Charles Le Blanc, Paris, José Corti, 1997, p. 406. Le passage entier que commente ici Blumenberg est : « Je suis fort superstitieux, et je n'en ai nulle honte, comme je n'ai nulle honte à croire que la terre est immobile : c'est là le *corps* de ma philosophie et je remercie le dieu de m'avoir donné une âme qui le puisse corriger » *(NdT)*.

2. LICHTENBERG, *Sudelbücher*, J 250. – Ce passage n'est pas traduit dans le volume que nous citons *(NdT)*.

3. *Ibid.*, A 58 ; trad. modifiée *(NdT)*.

l'on est soi-même du côté du préjugé que l'on combat, au cas où cela pourrait être profitable, mais parce que, selon un mot profond de Varnhagen von Ense, dans le cas de Lichtenberg, le malheur réside entièrement dans la conscience de savoir « à quel point il se trouvait raté[1] ». Si la physiognomonique réussissait une seule fois, la conséquence en serait seulement qu'il lui serait imposé pendant des siècles de nouvelles formes d'échecs, pour se défendre de son emprise.

De la superficie du corps à l'intérieur de l'âme, voilà qui serait « un saut incommensurable[2] ». Et pourtant, c'est exactement ce saut que l'homme fait constamment, il ne peut s'en empêcher. Les journaux de Lichtenberg accessibles depuis peu nous font connaître sa physiognomonie latente, son vice secret de compenser son exposition aux autres par la saisie de l'instant de leur pénitence. Le 18 juillet 1771, il note que l'occupation principale de sa vie serait d'observer le visage des gens, et qu'il aimerait mieux commercer avec un voleur masqué qu'avec un homme dont le caractère lui resterait inaccessible[3]. Concernant ce secret le plus grand, tout l'important est de saisir quelqu'un dans l'instant où il croit être seul avec lui-même, dans l'instant où il est entré en concertation intérieure avec soi-même. Pour trois cas, qui sont notés, les résultats du procédé sont exposés ; ils sont maigres.

Ce qui incite Lichtenberg à son infatigabilité physiognomonique est le présupposé qu'il a affaire à un ennemi qui n'est pas constamment en poste : la vigilance de l'autre aux relations expressives entre l'âme et le corps. La violence de ce contrôle d'une relation qui pourrait être d'une immédiateté naturelle est l'axiome de toutes les attentes : on pourrait tirer avantage, non pas de la constitution statique des visages, mais de leur utilité pour la conscience de soi de l'autre et de sa présentation de soi. Ce qui devient tout à fait clair chez Lichtenberg est la relation entre expérience de soi et expérience étrangère : son environnement ne remarque rien de ce qui se passe en lui, parce qu'il se fait violence ; mais il sait aussi que ces états seraient

1. Karl August VARNHAGEN VON ENSE, *Tagebücher*, Ludmilla ASSING (éd.), Leipzig, 1861-1870, t. II, p. 293.

2. LICHTENBERG, *Über Physiognomik wider die Physiognomen*, dans *Schriften und Briefe*, PROMIES (éd.), II, p. 258.

3. LICHTENBERG, *Tagebücher*, dans *Schriften und Briefe*, PROMIES (éd.), II, p. 608.

aussitôt reconnus si ce mécanisme de contrôle se relâchait. Lichtenberg note qu'il sourit, bien qu'il n'ait jamais auparavant éprouvé une douleur comparable, et qu'il donne ainsi à penser aux gens qu'il va bien. Qu'ils seraient donc balourds : « Pourquoi y a-t-il des yeux et de la compréhension, si un trompeur aussi inexpérimenté qu'il l'est peut amener les autres où il veut » (12 août 1771). L'auto-observateur sait comment la tromperie est possible, parce qu'il observe aussi la tromperie de soi-même. Elle est exprimée, comment pourrait-il en être autrement, dans la métaphore du visage : l'une des moitiés de l'homme montre à l'autre, pour la tromper, une mine réjouie (23 juillet 1771). L'observation de soi comme l'observation de l'autre ne se rapportent pas et ne peuvent pas dans cet état de choses se rapporter, à l'instant ; elles ont besoin de modification et de comparaison dans le temps.

L'observateur de soi a besoin d'un miroir, et c'est à cela que lui sert le journal. Dans ce miroir, il s'observera à l'avenir, et c'est pourquoi il s'est condamné à ne pas raconter de mensonges à ce livre (13 août 1771). C'est pourquoi il parle ici, et ici seulement, de ce qui lui fait le plus peur : de son penchant pour la mort. Il l'a perçu pour la première fois en lui-même lorsqu'il était écolier en classe de quatrième, en 1758, et depuis il l'a cultivé comme un commerce constant avec l'idée du suicide, dont il ne s'est pourtant jamais approché plus sérieusement. Là, il a déjà quelque chose d'une vue d'ensemble de sa propre réalité, dont personne d'autre ne sait rien. Explicitement, il dit qu'un jour il bénira les journées de chien de l'année 1771 s'il devait lui arriver de se trouver encore plus mal qu'il ne l'avait cru (*ibid.*, p. 609-612).

Dans la métaphore, la duperie de soi est donc déjà un phénomène physiognomonique, encore avant que Lichtenberg ne puisse savoir quelque chose de la conception de Kant, que l'expérience interne également ne fournit que des apparitions, autrement dit que, même dans sa connaissance de soi, elle n'est pas possible en un autre sens que celui de l'objectalité.

S'il pouvait, note-t-il le 22 août 1771, publier l'histoire de sa vie intérieure, cela inciterait de millions de gens à la vertu. Mais alors pourquoi pas lui-même ? La condition, qui se trouve encore derrière la publication, serait-elle hors d'atteinte : saisir seulement l'histoire de la vie intérieure ? Lichtenberg a localisé le blocage au mauvais endroit ; comme tant d'éclaireurs, il croit qu'il ne manque que l'accès de la vérité au public pour réaliser par l'évidence tout ce qui améliorera l'humanité. Mais la réalité est que les problèmes de Lichtenberg se trouvent déjà dans ce qu'il cherche à saisir en lui et pour lui-même, et qu'il se prépare comme son avenir, comme étant son histoire intérieure. L'impossibilité de la connaissance de soi est ce qui empêche ce que l'on attend d'elle : ses effets sur l'autre. La phrase par laquelle il conclut est suffisamment ambiguë : « Je me moque de toute philosophie ! » (*ibid.*, p. 615) pour résumer le résultat aussi bien objectif que subjectif. Également dans ce sens précis : c'est le moi qui se moque de toute philosophie.

Un an exactement après cette entrée du 22 août 1771, Lichtenberg l'annote d'un ajout qui dément l'annonce qu'il pourrait un jour se reconnaître, et qu'il se reconnaîtrait effectivement lui-même dans ces annotations devenues du passé. Tout serait maintenant entièrement différent d'alors, écrit-il, et il y aurait même un dieu. Il ne saurait plus lui-même maintenant si c'est faiblesse ou force de vue qui fait qu'il voit les choses autrement qu'elles n'apparaissent aux autres gens. Cette année 1771, avec la crise de son histoire intérieure, avait été une année de comète ; que cela ait été important pour Lichtenberg, l'astronome, c'est aussi une pièce du dossier de l'éclaireur inéclairé.

Je voudrais tenter de distinguer la perception de l'autre, l'expérience de l'autre et la connaissance de l'autre dans leur correspondance respective à leurs corrélats dans la sphère propre. La perception de l'autre serait le procédé représenté génétiquement par Husserl dans le mécanisme de l'apprésentation, consistant à accepter avec certitude dans un corps perçu la chair d'un autre moi. L'expérience étrangère serait tout ce qui appartient à la caractéristique de cet autre moi déterminé non seulement par son genre, mais par son individualité, et donc la description de l'horizon des attentes à orienter en fonction de son comportement. La connaissance de l'autre serait le pas dont l'évidence suscite les plus grandes difficultés : la reconnaissance de la même subjectivité, non pas seulement eu égard à l'expérience du monde et au comportement dans le monde, mais aussi eu égard à la réflexion et à l'autocertitude absolue. La connaissance étrangère serait le corrélat de la connaissance de soi dans la mesure où, selon sa définition, elle serait limitée à la dimension transcendantale. Dans un premier temps, seul le *cogito* cartésien dans son identité abso-

lument nécessaire avec le *sum* appartiendrait à la connaissance de soi, et à la connaissance étrangère la certitude, de quelque façon qu'elle soit acquise, que l'autre également est, dans le processus de son expérience et de sa constitution du monde, un sujet transcendantal réfléchissant autour du noyau de l'accomplissement évident du *« cogito sum »*. Cela seulement serait l'accomplissement de ce qui a commencé avec la perception de l'autre : l'acceptation de l'autre moi comme un sujet potentiellement phénoménologique.

La condition apriorique de la possibilité de l'expérience étrangère avait été que non seulement le concept de l'« autre moi » ait dû être gagné, et l'ait été, à partir de l'expérience de soi, mais aussi que sa liberté de contestation soit assurée par intuition analytique. Mais l'apprésentation vaut-elle également pour l'ego transcendantal ? Là sont de peu de secours des phrases comme celle que l'autre, s'il est vraiment un autre, c'est-à-dire quelque chose comme moi-même, et qu'il pense quelque chose pendant que je le pense, s'y appuyant, est donc tout à la fois aussi existant nécessairement. La question de la formation du concept de l'autre moi est celle de la possibilité non contradictoire, celle de la connaissance étrangère de l'autre moi est celle de sa nécessité dans le moment évident de sa saisie comme cet autre : *« cogitat ergo est. »* Tout dépend donc de l'évidence de la saisie d'un acte de pensée chez l'autre en simultanéité avec la saisie de l'autre comme un autre. C'est la même difficulté que celle qui existe aussi pour la réflexion cartésienne dans la connaissance de soi, à ceci près que pour le cas de la connaissance de l'autre, le concept de la simultanéité est plus facile à introduire que pour celui de la connaissance de soi.

Il est important en ce point d'insister sur ceci que, dans la phénoménologie de la perception de l'autre, tout doit être réalisé par apprésentation : l'intuition d'un corps physique comme chair doit à elle seule livrer l'évidence que, dans cette chair réside un sujet, tout comme dans mon corps vécu comme chair propre, c'est-à-dire dans la disponibilité momentanée de la physis pour la psyché. Mais d'où vient alors la certitude que dans une telle alliance de volonté, ou d'intention et d'action ou de mouvement, apparaît aussi la pensée « je pense », dont l'autosaisie ouvre la dimension transcendantale ? Un dialogue pourrait réaliser cela, pense-t-on, par exemple le simple

échange des formules : A. Je pense – B. Moi aussi. Dans une philosophie de l'intuition, sans langage, comme l'est la phénoménologie, cela apparaît comme un puissant pas en avant. Mais cela n'étaye pas le moins du monde l'évidence de la réflexion transcendantale de l'autre, parce que cela ne me dit rien du fait de savoir si l'emploi des expressions « je pense » repose sur cette intuition momentanée-simultanée de la réflexion qui seule fait du moi mondain un *ens necessarium.*

La découverte de la nécessité au seul endroit où elle ne doit pas être tautologique analytique ne doit pas se tenir sur le sol incertain de savoir si des mots sont employés de façon identique ou sont de simples réactions à des vocables incitatifs, comme cela pourrait être le cas dans le « Moi aussi » : A. Je veux ceci ou cela. – B. Moi aussi. La phrase célèbre de Wittgenstein, que je peux savoir ce qu'autrui pense, non pas ce que je pense[1], peut s'expliquer facilement par le mouvement d'un chien vers un but : je vois *ce qu*'il pense, parce qu'il est seulement possible, pour autant qu'il pense, qu'il pense à ce but. Mais je ne vois pas *qu*'il pense, et bien sûr, surtout pas que toutes ses représentations devraient pouvoir être accompagnées d'un « je pense » identique, et dans ce contexte pouvoir être actualisées à tout moment. Aucun dialogue, pensé comme conduit avec le chien, ne pourrait en cela procurer une sécurité.

La connaissance de l'autre, tel est le bilan, reste une hypothèse. Husserl aussi parle, dans ce contexte, de l'hypothèse[2], mais de celle que, si l'autre est vraiment réel, il est réellement un autre et ne peut l'être qu'avec l'arrière-plan de la subjectivité transcendantale. S'il est l'autre, il s'expérimente nécessairement dans le *cogito* comme étant, ce qui, pour Husserl, est toujours la même chose que « étant nécessairement ». À moins que l'hypothèse ne conduise dans des difficultés telles que le moindre mal serait d'y renoncer. Ne faut-il pas préférer renoncer à l'entière validité de l'autre moi plutôt que d'accepter le fait que le nécessaire existerait en plusieurs exemplaires ? En outre, la supposition de la possibilité d'autres moi ne suffit-elle pas à la constitution du concept du monde objectif, [autres moi] expérimentés déjà dans la non-contradiction de l'expé-

1. WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, trad. de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, p. 354.
2. HUSSERL, *Husserliana* XV, p. 44.

rience du moi propre comme expérience de l'autre, sans leur évidence par apprésentation ? L'autre moi présente le même caractère douteux que la présence temporelle élargie à la rétention et à la protention, qui ne sert elle-même qu'à exploiter l'évidence momentanée de la réflexion cartésienne. L'autre aussi n'est que la base élargie à d'autres moi de l'évidence du moi. Il est juste que : « Je ne puis faire abstraction d'aucun, sans renoncer à ce monde[1]. » Mais il est juste aussi que je n'ai pas besoin de faire abstraction de quoi que ce soit alors que je n'ai encore rien gagné du tout comme évidence, de sorte qu'il n'y aurait un renoncement à une partie du monde pensé à partir de la constitution de sujets possibles que si de tels sujets possibles s'étaient révélés être réels[2]. La fondation ultime, par l'échange de complaisances transcendantales, échoue dans la prétention stricte à l'identité des concepts, en ceci que ces derniers ne peuvent à nouveau être assurés que par un échange supplémentaire de concepts tout aussi peu identifiables – mais quel échange pourrait donner l'assurance de savoir ce que l'autre veut dire quand il dit *« cogito »* ?

À nouveau, le résultat est que nous restons hypothétiques et spéculatifs partout où des degrés plus stricts de certitude n'ont pas eu de base dans les besoins et dans les nécessités de l'hominisation. Aucune situation anthropogénétique n'est pensable dans laquelle la connaissance étrangère, comme égalité entre les sujets participant à la situation, eu égard à leur autocertitude réflexive, pourrait avoir la moindre fonction. Pourquoi, dès lors, la capacité de lier l'expérience étrangère à cette connaissance-là, ou de la couronner, devrait-elle avoir eu la moindre perspective de s'établir sur la palette des possibilités et des capacités humaines ? Autrement dit, et plus brièvement : il n'existe pas d'anthropologie de la réflexion transcendantale, ni dans la connaissance de soi ni dans la connaissance étrangère. Seulement, la conséquence qui en découle n'est pas celle de la phénoménologie, qu'au cœur même de ses attributions donc, l'anthropologie n'aurait rien à faire, et serait

1. *Ibid.*, p. 46.

2. HUSSERL, Note sur le « Seinsvorzug der konstitutiven Subjektivität » de fin octobre jusqu'au 4 novembre 1929 ; *Husserliana* XV, p. 40-50 : « Il n'y a à faire abstraction d'aucun autre sujet déjà déterminé, et implicitement d'aucun sujet anticipé dans le sens de l'horizon ouvert, bien qu'indéterminé. »

même menaçante, mais bien au contraire celle-ci : la saisie de la certitude absolue, dans la réflexion transcendantale, ne peut être informée que par un accomplissement hypothétique. Si je pense, je suis nécessaire, si l'autre est véritablement un autre, il possède le je pense qui fait l'essence du sujet, et donc la compétence transcendantale.

La question doit être : quelles conséquences y a-t-il au fait que la connaissance étrangère ne peut pas acquérir de dimension transcendantale ? Dans l'association intersubjective, les sujets ne sont pas adéquats les uns aux autres, et ne peuvent pas le devenir. Ce qui est sans importance pour s'assurer de l'objectivité de la connaissance empirique. Mais qu'advient-il de la connaissance de la phénoménologie elle-même, si nul sujet ne peut accorder à l'autre avec évidence d'être capable de réflexion transcendantale ? La réponse est d'une froideur dissuasive pour tous les amoureux du thème intersubjectivité au sein de la phénoménologie : ce thème a certes besoin d'un traitement phénoménologique, mais son traitement n'a aucune conséquence pour la phénoménologie elle-même, laquelle n'a pas, de par son type et son style de débat, de composante intersubjective. Il n'y a rien, dans la phénoménologie, qui devrait être fondé par l'intersubjectivité ou garanti dans l'évidence. Chaque phénoménologue réalise ce que chaque autre peut réaliser aussi, seulement aucune de ces réalisations singulières ne contient la garantie que les réalisations des autres posséderaient justement cette égalité de valeur. La raison en est que les résultats phénoménologiques sont totalement indépendants de l'existence objective du monde. Le monde qui existe objectivement n'est qu'un cas dans le cadre de la libre variation pour le développement du thème monde, et c'est pourquoi il est entièrement indifférent que l'un de ces cas possède une réalité objective ou non. La solitude est la caractéristique du phénoménologue, quel que soit l'espace qu'il veuille aménager au thème de l'expérience étrangère et de l'intersubjectivité. Lui-même, cette figure ainsi purifiée et stylisée du philosophe de la dernière heure philosophique, est le passeport de l'anthropologie rejetée. Celle-ci n'a pas besoin, du moins en ce seul point, de comprendre le phénoménologue lui-même, quel que soit par ailleurs le besoin d'anthropologie qu'il puisse avoir pour d'autres raisons.

CHAPITRE V

« L'HOMME COMPTE TOUJOURS[1] »

L'une des raisons majeures qui ont fait que la phénoménologie ait pu se présenter comme quelque chose de neuf, et avec succès, se trouve dans la très vieille rhétorique dont elle s'est servie dans sa présentation programmatique d'elle-même, et dont la quintessence était dans la formule du mot d'ordre : « retour aux choses mêmes ! » Ce n'était pourtant rien d'autre que l'honorable artifice consistant à exiger des autres qu'après bien des mots, ils en viennent enfin aux choses, ou à se signifier soi-même qu'on y était parvenu. Malgré la simple honnêteté et la transparence de cette tournure, dont les origines se perdent dans la nuit des temps, ses effets ne se sont pas taris, et ne se tariront pas, parce que la méfiance envers la parole et ce que l'on peut en faire ne s'épuisent pas. Ce qui représente à chaque fois les simples mots avec lesquels il faut enfin en finir au profit des choses relève de l'habileté à placer les adversaires du moment dans le rôle des faiseurs de mots et de les neutraliser. Moralement, il s'agit là de la trivialité selon laquelle ce ne sont pas les paroles d'un homme qui importent, mais ses actes ; et politiquement, dans une projection caractéristique sur la dimension du temps, que les mots auraient été assez manipulés et changés, que maintenant et à partir de maintenant, ce seraient les actes qui importent.

Si j'ai parlé de la rhétorique de la phénoménologie, c'est son aspect extérieur qui est visé par là ; il n'est pas le moins

1. Il y a bien sûr un double sens délibéré dans cette formulation : il s'agit d'une reprise de Husserl lisant et corrigeant Dedekind « L'homme compte (dénombre) », mais aussi de ce qui importe à Blumenberg avant tout, que l'homme soit toujours pris en compte, considéré comme important, qu'il compte *(NdT)*.

du monde mis en doute, ou même contesté, que cette formule programmatique aux effets puissants ne soit authentiquement fondée dans la démarche même de cette philosophie. Car ce qu'est une *chose*, cela ne va pas du tout, comme dans la morale des faits, de soi. Au contraire : rien n'est plus difficile à comprendre que ce qu'est *la chose* dans une philosophie. Pour la phénoménologie, il n'est pas seulement vrai dans les faits historiques qu'il n'est apparu que progressivement et tardivement ce que serait son affaire *[Sache]* ; mais il se trouve en outre de façon incontournable dans son point de départ qu'il lui revient de faire de cette question, de savoir ce qu'il faudrait désigner comme la chose, la question elle-même qu'il faudrait interroger.

Les mots tombent sous le soupçon d'être faciles à faire. Sur la facilité repose la légèreté, sur celle-ci la précipitation. Ce qui est commun aux préjugés, abstraction faite de leurs « motivations », est cette précipitation[1]. Mais les préjugés ne se rapportent pas seulement à des choses eu égard à leur importance et à la validité qu'elles doivent avoir, mais préalablement encore à ce qu'*une chose* est. Dans la mesure où la phénoménologie avait l'intention de se confronter même aux préjugés les plus secrets des Temps modernes et scientifiques, afin de compenser pour ainsi dire les oublis des grands adversaires du préjugé au commencement de l'époque, il lui fallait apporter la preuve qu'elle s'approcherait de son affaire sans aucun préjugé quant à ce qu'est une chose.

Le concept qui se proposait là, mais qui aussi bien se mettait déjà en travers de la voie, était avant tout celui de la représentation *[Vorstellung]*, *repraesentatio* pour la scolastique, et pour le faux platonisme de la tradition empiriste anglaise, *idea*. Déjà le terme incite à considérer la représentation comme quelque chose en quoi quelque chose est représenté, et par conséquent est seulement ce qui est représenté. D'un autre côté, le sujet, la conscience ne consistent en rien d'autre qu'en représentations, et la réponse à la question de ce que pourrait bien être le représenté ne pourrait consister en rien d'autre qu'en la nomination, à nouveau, d'une représentation. La question du représenté de la représentation ne peut donc pas être autre chose que celle

1. Blumenberg donne ici le terme français entre parenthèses, pour traduire *Voreiligkeit (NdT)*.

d'une *autre* représentation de ce représenté. Déjà à partir de là, on pourrait tirer la déduction prudente que cette chose, dont le questionnement est toujours le dépassement des simples mots, doit être quelque chose qui n'est certes pas représenté autrement que par représentation, mais justement pas par *une* représentation, mais par une diversité de représentations. Encore avant que l'on en vienne à avoir affaire aux traits caractéristiques de la phénoménologie et à son langage spécialisé, on peut donc estimer, ou même déduire que la solution au problème de *la chose même*, l'accomplissement du programme consistant à parvenir aux choses mêmes, n'est pas inférieure au niveau de la représentation, mais se rapporte uniquement à la manière dont des représentations forment des diversités.

Elles ont fait cela, déjà bien avant la phénoménologie, de deux manières différentes. D'une part, sur le mode de la diversité synthétique par adjonction de types précis de concepts. D'autre part, par le fait qu'il a été reconnu que des représentations pourraient à nouveau se rapporter à des représentations, être des représentations de représentations – plutôt que d'un représenté, qui ne devait plus, pour sa part, être une représentation. Dans la philosophie de Kant, le concept était une représentation de représentations, et le jugement, une représentation de ces représentations de représentations. On peut déterminer le point de départ de la phénoménologie par ceci qu'on lui attribue au moins l'intention d'éviter ces deux voies et d'emprunter une voie, prétendue ou réelle, de plus grande originalité.

La plus importante opération que Husserl a réalisée, et qui était entièrement nourrie de sa formation mathématique, est la séparation conséquente entre re-présentation *[Vorstellung]* et représentation *[Repräsentation]* : la re-présentation peut aussi bien être celle de la chose elle-même que celle du simple représentant de la chose – comme celle du symbole introduit pour elle, ou permettant une telle introduction. Mais cette coupure ne serait guère restée productive si n'avait pas été préparée une sorte de réconciliation : Husserl a conçu tous les simples représentants de choses comme actions de processus dont le déroulement doit être réglé *par approche* de la re-présentation de la chose même. Ainsi naissent, entre les types tout d'abord strictement séparés de re-présentations dans la conscience, les re-présentations des choses mêmes et les re-présentations de

leurs représentants, une continuité non seulement prescrite après coup et du dehors, mais une relation d'essence.

Nous ne pourrions absolument pas comprendre les représentants s'ils n'étaient que quelque chose comme un *remplacement* des choses mêmes. Ils sont certes cela, mais non pas seulement et pas primairement, mais uniquement secondairement : le rapport qui leur est essentiel de l'orientation vers les choses mêmes est seulement interrompu, mais pas supprimé, dans la fonction de la représentance. Cela est décisif : représentants, symboles, noms, concepts sont les titres de mouvements fragmentés de la conscience vers la chose même. La chose même, comme le représenté de la re-présentation, se trouve *derrière* toute re-présentation possible ; le représentant, en tant que la re-présentation de la re-présentation se trouve *avant* toute re-présentation. Il n'en est donc pas la réflexion !

Si le *représenté* de la re-présentation n'est rien d'autre que la prochaine re-présentation indéterminée, l'idée du prochain représenté, alors la *représentation de la représentation* est l'inversion de cette idée, le pas d'autre re-présenté, le re-présenté le moins prochain.

Je vois un dé ; mais on ne voit jamais un dé, on ne peut même pas voir un dé. On voit un truc là, quelque chose de clair, une surface claire à quatre angles, que l'on conçoit comme un côté, une surface quadratique avec quelque chose dont on ne peut pas savoir que ce sont aussi des surfaces, et des grandeurs de cette quadratique justement. On ne voit cela qu'en regardant plus avant. On vient sur le dé depuis la surface de l'un des côtés, et lorsqu'on y est venu, on « sait » qu'il a six telles surfaces de côté, et on ne le voit pas seulement, on ne l'a pas seulement vu, mais il est devenu évident qu'un dé est un corps à six faces identiques, alors qu'un autre corps peut aussi avoir encore huit angles.

Mais qu'a-t-on fait là ? On a poursuivi une intention, si l'on est allé jusque-là. Mais avait-on voulu s'intéresser à des dés, à ce point ? Pouvait-on s'y intéresser, avait-on le temps pour cela ? Ce n'est pas le dé qui en décide. Je vois un dé, et en vérité je ne vois que la surface d'un côté avec quelque chose, et je me suis *déjà auparavant* intéressé à des dés, et c'est pourquoi je puis être sûr que les choses continueraient ainsi si je m'y intéressais à nouveau. En tout cas, il me suffit de me fier à cela, parce qu'il n'y a *aucun soupçon contre*. Si je retourne

à ce que j'ai vu, alors il est encore heureux que j'aie pu voir la surface quadratique qui est limitée par quatre côtés identiques. Il est plus probable que je n'ai pas d'aperçu d'une telle surface, mais d'une arête avec quelque chose, et qui n'est pas à voir comme le côté d'une surface de côté. La représentation la plus probable est celle qui suit le moins l'intention. Je vois l'arête d'un dé – cela me demande davantage en réalisation supplémentaire : je vois le côté d'un dé. Mais c'est justement pour cela qu'elle réalise davantage. L'arête, comme l'une des droites qui limitent des surfaces de dés, vaut pour toutes les autres arêtes, pour tous les angles, pour toutes les surfaces ; elle est *représentation des représentations* du dé, la base de la formation de la mesure.

La conséquence la plus importante en est : le rudiment doit être compris à partir de la totalité. Y compris lorsque la totalité atteinte ne serait à trouver nulle part. Je n'ai pas employé jusque-là le concept d'intentionnalité, mais même le plus superficiel connaisseur de la phénoménologie voit facilement qu'il est le *missing link* entre le premier et le second pas dans la confrontation de Husserl avec la théorie de la représentation. L'intentionnalité de la conscience est la structure de réalisation qui non seulement lui permet, mais rend essentiel que non seulement elle rapporte les représentations de simples représentants aux représentations des choses mêmes, mais qu'elle les mette pour ainsi dire en mouvement ; les réactive, s'il est permis de partir de la réduction.

Mais il se trouve que la conscience, bien qu'étant par essence intentionnalité, n'est aucunement prête à exercer pleinement cette intentionnalité de façon constante. Car sinon, il serait de part en part inadmissible et incompréhensible que les réalisations de la conscience naissent essentiellement, voire exclusivement, par la voie de la simple représentation et des processus qui se déroulent au niveau de la représentation. Ce qui est important est que cela impose au théoricien de la conscience une certaine charge de la preuve. Ce n'est justement pas celle de montrer comment la conscience est capable et en vient aux perfections de sa réalisation intentionnelle, mais à l'inverse, de montrer comment il est seulement possible, et génétiquement compréhensible que, compte tenu de sa constitution d'essence, elle travaille avec des intentionnalités incomplètes, c'est-à-dire des représentants. Plus encore :

que même dans cette capacité de travail, elle pratique et fasse voir avec fierté quelque chose comme le point culminant de ses conquêtes. Le mathématicien Husserl ne se contente pas de considérer l'ingéniosité mathématique à opérer exclusivement sur le plan des représentants avec la réserve du réaliste qui veut toujours savoir quels états de fait de la réalité sont désignés, ou avec celle de l'idéaliste qui adopte un monde d'objets propre pour les opérations mathématiques. Husserl reconduit les difficultés qui s'étaient introduites lors de l'utilisation de concepts mathématiques fondamentaux – comme ceux de l'imaginaire, de l'irrationnel ou du continu – à la négligence d'avoir limité la formation mathématique de concepts à la sphère des représentants, au lieu de la rapporter aux choses. Dès le texte, non publié mais imprimé, de son habilitation « Sur le concept de nombre. Analyses psychologiques » (Halle, 1887), c'est exactement ce fait de la limitation aux représentations représentatives qu'il a à l'esprit, quand il écrit : « Ce n'est pas par des tours de force nominalistes ou formalistes que l'on parviendra à faire disparaître comme par enchantement des difficultés qui se trouvent dans les choses elles-mêmes[1]. »

Or cela permet d'observer que Husserl prélève le concept décisif, par lequel il désigne la possibilité d'accomplissement de la conscience, précisément là où doit être constaté, et retenu, avec ce ton de fierté, si ce n'est de triomphe, le caractère superflu de cette forme de conscience accomplie. À propos de la théorie de l'espace, qui avait été fondée par Riemann et Helmholtz, ce dernier affirme qu'elle doit, et qu'elle peut s'accommoder de purs concepts de grandeur et renoncer dans ses démonstrations à toute intuition, dans la recherche de preuves[2]. Ici, Husserl avait trouvé le concept de l'intuition, mais l'avait rattaché, de façon polémique, à la géométrie d'Euclide. Elle était devenue ainsi la limitation superflue du progrès qui était devenu possible par la géométrie analytique. C'est le point où

1. HUSSERL, « Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen », *Husserliana* XII, p. 292. – « Sur le concept de nombre. Analyses psychologiques », dans HUSSERL, *Philosophie de l'arithmétique*, trad., notes, remarques et index de Jacques English, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1972, p. 355-384 (ici p. 357).

2. Hermann VON HELMHOLTZ, « Über die tatsächlichen Grundlagen der Geometrie », dans *Wissenschaftliche Abhandlungen*, Leipzig, 1883, t. II, p. 611.

Husserl fait valoir le caractère par essence indispensable de l'intuition, même si toute opération et tout résultat ne peuvent pas être immédiatement rapportés à de l'intuition. « Il y a toujours de l'intuition dans les concepts fondamentaux. » La détermination, indispensable pour la géométrie analytique, de tout point de l'espace par les chiffres de mesure de ses distances par rapport à des axes de coordonnées fixes ne serait pensable que comme un processus partant de l'intuition et abstrayant à partir d'elle. « Comment en effet parviendrait-on autrement à ces prescriptions générales d'après lesquelles toute figure géométrique peut être définie d'une manière algébrique par une équation, et être ensuite transformée à partir de toute relation algébrique en une relation géométrique[1] ? » Mais ce n'est pas à la question de savoir comment un système de coordonnées peut seulement être saisi conceptuellement sans la base de l'intuition que Husserl s'intéresse plus avant, mais à cet état de fait, qui y est lié, que dans un tel système de coordonnées, c'est uniquement au moyen de mesures numériques, c'est-à-dire par l'annonce d'une diversité d'unités quelconques, que des positions peuvent être données.

C'est ainsi que, de manière inattendue, le concept de nombres vient au centre de la question sur la *chose même*, sur son intuition ; s'agissant de quelque chose, donc, à propos de quoi on avait toujours supposé le moins, moins en tout cas que pour la géométrie, qu'il devait s'agir de plus que d'éléments symboliques. Comme le montre l'histoire du platonisme, une métaphysique du nombre avait toujours eu moins de chances d'être prise au sérieux qu'une métaphysique des figures géométriques, dont on peut reconnaître qu'elles sont capables de différences spécifiques. La différence entre un carré et un cercle, en tant qu'intuitive, a toujours semblé plus réalisable que celle entre des nombres pairs et impairs, ou entre les nombres premiers et les nombres divisibles.

Le thème du nombre est quelque chose comme la mise à l'épreuve critique de l'affirmation générale qu'il n'existerait pas de représentants purement formels, mais que ceux-ci rapporteraient toujours leur signification à des intuitions de

1. HUSSERL, « Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen », p. 358 ; *Husserliana* XII, p. 293 ; trad. fse de J. English, « Sur le concept de nombre. Analyses psychologiques », p. 358.

choses. S'agissant du nombre, cela semble tout d'abord peu productif. Lorsque Husserl doit montrer qu'il en est pourtant ainsi, sa proposition surprenante, dans le texte le plus ancien, est de faire un peu de psychologie. Qu'arrive-t-il lorsque l'on compte ? Que fait quelqu'un qui compte ? Les nombres sont des produits de la numération. Le traité « Sur le concept de nombre » porte le sous-titre « Analyses psychologiques ». Ce n'est pas par hasard formulé de manière extrêmement imprécise. Car, que sont des analyses psychologiques ? S'agit-il de décrire et d'analyser des expériences menées sur des personnes qui comptent ? Nous est-il au moins proposé une autodescription de l'auteur comme sujet occupé à diverses tâches de dénombrement ? Rien de tout cela. Et pourtant, il existait déjà à l'époque, pour la numération, une série de belles et simples situations expérimentales. Aujourd'hui, elles sont surtout menées pour des valeurs temporelles mesurables par la projection de points diversement agencés, et elles ne sont pas du tout improductives pour la question de savoir ce qui est réalisé et ce qui est possible par le dénombrement. Même la première publication de Husserl sous forme de livre, parue quatre ans plus tard, la *Philosophie de l'arithmétique*, porte encore en sous-titre le concept de psychologie : « Recherches psychologiques et logiques » (Halle, 1891).

Les analyses de Husserl sont d'un tout autre type que celui d'un constat empirique. Il veut savoir ce qu'il faut *nécessairement*, ou ce qui doit nécessairement être exclu pour que l'on *puisse* compter et pour que naisse quelque chose comme un *système* des significations numériques. Ce faisant, il est incontestable qu'il part du fait que nous savons compter, et que le système des significations numériques existe. Dès lors, des affirmations et des constats psychologiques précis peuvent être testés quant à savoir s'ils sont compatibles avec ce fait. Comme *le fait psychologique de l'étroitesse de la conscience*, qui joue un rôle dans les théories psychologiques du nombre, dans la mesure où il pouvait expliquer le caractère successif de la réalisation du dénombrement : en un moment donné, la conscience ne peut jamais avoir plus qu'un contenu.

L'objection de Husserl peut se ramener à cette formule brève que, avec un tel présupposé, ni dénombrement ni nombre ne seraient possibles. Il est donc tout à fait indifférent de savoir ce que pourraient apporter en ce sens des examens empiriques.

Analyse psychologique veut dire ici : décrire le présupposé nécessaire pour une certaine *réalisation*, supposée donnée. Ce qui, dans le cas présent, et sans le moindre recours à l'expérience ou à l'introspection, signifie : il doit pouvoir exister, à un moment donné, plus d'un contenu dans la conscience s'il doit être possible de compter. Car dénombrer est précisément l'instauration de la relation entre plusieurs contenus, et cela par essence[1].

Celui qui considère par anticipation la phénoménologie plus tardive ne peut méconnaître qu'en ce point se détache le phénomène de la rétention. Les contenus doivent être *conçus* par groupes et être maintenus présents, sans que cela signifie pour chaque élément singulier d'un tel groupe qu'il devrait, ce faisant, être également *maintenu comme présent*. La rétention ne peut donc pas être la même chose que des simultanéités strictes. Ou, pour le dire autrement : ni ce concept ni sa négation ne sont applicables à la rétention. Bien qu'une démonstration empirique ne soit pas tentée, semble même exclue, la nécessité de l'unification de représentations dans un moment temporel est déduite du fait des résultats à nous disponibles, à savoir, la capacité de compter et l'utilisation du nombre. Mais une déduction semblable dans le concept de la synthèse chez Kant et chez le néo-kantien Friedrich Albert Lange est très vivement critiquée : il serait psychologiquement intenable de considérer un contenu de relation – c'est-à-dire l'instauration d'une relation – comme le résultat d'un acte de relation. La raison est ici empirique : « L'expérience interne – et elle seule est ici décisive – ne nous apprend rien d'un tel processus créateur[2]. » Si, par anticipation, on pense au concept de la synthèse passive ou bien à la constitution passive, qui se trouve dans un avenir lointain dans la propre philosophie transcendantale de Husserl, on voit combien il en est encore éloigné dans ce point de départ, et bien qu'il se serve de modes d'argumentation tout à fait comparables au concept de l'analyse psychologique. Les relations, tout comme d'autres formes de la synthèse, ne sont pas faites par une activité mentale : « Elles sont tout simplement là, et par une direction adaptée de l'attention, elles se font remarquer aussi bien que n'importe quels autres contenus. »

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 26.
2. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 42 ; trad. fse p. 53.

Ce qui n'est pas admissible est qu'un contenu quelconque devrait être donné avec une évidence contraignante parce que c'est le sujet lui-même qui l'engendre. Cela fixe une limite à la théorie de la « production » des nombres. Presque tous les résultats qui sont constatés dans le traité de Husserl, peu importe qu'il s'agisse du rejet des résultats des autres ou de ses propres résultats, sont pourvus de la détermination modale de l'apodicticité. Ce qui ne saurait se concilier, sans plus, avec l'annonce dans le sous-titre, qu'il doit être procédé psychologiquement. Ainsi vaut comme évident pour l'acte du dénombrement que les objets qui sont à compter doivent être identiques à eux-mêmes, ce qui, lors de l'observation d'une action successive – y compris de relations – signifie concrètement que tout objet une fois conçu doit, avec fiabilité, survivre au processus comme celui-là même. Ce qui se trouve déjà dans ce présupposé est que chaque objet participant à une énumération ne peut pas être maintenu dans la conscience, durant le processus du constat de cette énumération, de la même manière que les objets qui sont à chaque fois en jeu lors du dénombrement.

De manière tout à fait analogue, il est constaté comme évident que « chaque représentation de distinction présuppose déjà qu'elle a pour fondement des contenus remarqués pour eux-mêmes et en ce sens distingués[1] ». La différenciation est certes le présupposé du dénombrement des objets, et donc la présence aussi bien objective que sur le plan du contenu, de différences comme exclusion de l'appartenance à une unité ; mais ces différences n'ont aucunement besoin d'être présentes elles-mêmes objectivement dans leur évidence, c'est-à-dire d'être thématisées. C'est à partir du succès de l'acte, et non pas par exemple par « expérience interne », que l'on peut déduire qu'elles étaient « là ». Cela est condition de la possibilité. Certes, il n'est, comme dit Husserl, « absolument pas nécessaire de faire attention aux distinctions des contenus, quoique assez souvent cela puisse se produire ». Pourtant, même s'il est dit qu'« en aucun cas il n'est nécessaire pour ainsi dire a priori de recourir à des représentations de distinction dans le développement des concepts de nombres », il est tout de même imputé que quelque chose comme des « nécessités a priori » pourrait exister absolument. Il est en outre perceptible ici que

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 57 ; trad. fse p. 72 (60).

même la contestation d'une nécessité apriorique ambitionne à tout le moins pour sa part un degré de garantie qui va au-delà de constatations empiriques.

D'où vient cette garantie ? Husserl formule lui-même l'instance décisive dans cette phrase : « Mais ce qui est décisif est le renvoi à l'expérience interne[1]. » Dans un tel contexte on ne peut pas, sans plus, faire l'imputation que l'expérience interne revendiquée ne serait justement elle aussi rien d'autre qu'un genre d'expérience. Ce qui conduit en direction de la phénoménologie, et même déjà de son cartésianisme, est la prémisse ici allant presque déjà de soi, que l'expérience interne est d'une autre qualité, d'une autre modalité avant tout, que l'expérience externe – une affirmation que Kant par exemple n'aurait en aucun cas admise.

Cette différence tend vers une méthode dans laquelle la thématisation de la conscience elle-même, du flux de conscience, des objets qui apparaissent en elle, de sa structure comme conscience temporelle, de ses horizons d'objets jusques à l'horizon du monde reçoivent une préséance placée sous le critère de l'évidence. En cela, la phénoménologie, comme description des événements de la conscience, se prépare à ce que l'expression « expérience interne » apparaisse clairement comme le titre d'un embarras : c'est avant tout une « autre expérience » que celle qui conduit à des résultats inductifs. Ce qu'il y a là est le manque d'un nom.

Les esprits se scindent sur l'« expérience interne », le plus précisément peut-être dans la « Réfutation de l'idéalisme[2] » par Kant, où il inverse à tel point le primat cartésien de la certitude de soi « que notre expérience interne elle-même, indubitable pour Descartes, n'est possible que sous la supposition de l'expérience » externe. Il s'agit de la déterminité temporelle de l'expérience interne, et c'est sous cette forme que le problème fera retour chez Husserl dans la constitution temporelle. Franz Brentano avait parlé de « perception interne », et il lui avait reconnu l'évidence la plus haute. Déjà dans le « Supplément » à la fin des *Recherches logiques*, Husserl fera passer la différence entre perception externe et interne derrière celle entre

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 61.
2. KANT, *Critique de la raison pure*, B 274-276 ; dans KANT, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1980, p. 955.

perception adéquate et inadéquate. Par rapport à cette différence décisive les deux auraient « un caractère absolument identique en termes de théorie de la connaissance ». Cela ne pouvait être maintenu pour la phénoménologie de la conscience du temps. C'est ce qui aura déterminé le cartésianisme de Husserl.

Mais la distinction de l'expérience interne est encore en relation avec une autre particularité remarquable de la *Philosophie de l'arithmétique* : la très haute sensibilité de l'auteur contre l'introduction de l'inconscient dans une théorie déterminée par lui comme psychologique. Ce concept aurait pu aider à sortir du dilemme que, d'une part, des différences de contenu fondent la possibilité du dénombrement comme étant tributaire de données discrètes, mais que d'autre part, elles ne doivent pas nécessairement être prises en compte ni même constatées comme telles. Dans la prise en compte ou la constatation, il s'agit toujours d'un degré d'expressivité qui a son « standard dans le jugement ». Faut-il que soit jugé que B est à ce point différent de A qu'il peut être dit à bon droit et à juste titre que c'est un autre, pour pouvoir dire et constater après que A et B sont deux ? Deux, quoi qu'il en soit, et c'est encore un souci supplémentaire que de le nommer explicitement, *après qu'*il a été dit, ou a pu être dit, qu'il étaient deux. Mais aurait-on du même coup expliqué, ou décrit d'où nous possédons la connaissance de la signification de ce terme « deux » ? En outre : si ce n'est ni dans l'inconscient ni dans le jugement – alors où ? et comment ? et en tant que quoi ?

Il existe à ce moment-là quelque chose que Husserl, par ailleurs pas du tout porté sur l'ironie, appelle « les partisans des activités psychiques inconscientes », auxquels il attribue de déplacer vers « la région nébuleuse de l'inconscient » les actes distinctifs de constatations de contenu qu'il a niés[1]. Il est toujours question de ceci : ce qui a été constaté avec évidence comme contenu logique, comme implication d'un concept, doit-il aussi apparaître dans les actes de la conscience, autrement dit, ces contenus individuels, qui servent de fondement à des distinctions et rendent ainsi possible la formation de pluralités, le sont-ils aussi dans ce qui est désigné par le dénombrement ? L'expérience interne devient largement quelque chose comme une « mise en valeur » *[Erschliessung].* En cela se

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 59 ; trad. fse p. 62.

trouve la même médiateté que celle qui est visée par le concept d'« inconscient ». L'« inconscient » est la quintessence de tout ce que la conscience *doit* avoir réalisé pour que soient possibles des résultats donnés (des pluralités d'unités comme nouvelles unités), sans que cela puisse être descriptivement démontré dans la conscience, rendu repérable par des indications. Ça doit être là, mais ce n'est pas là. De nombreuses descriptions prétendues de la phénoménologie seront de ce type : la constitution de la conscience du temps, la logique génétique, l'intuition catégoriale.

On peut accentuer le point de vue qui apparaît ici en ce sens que la phénoménologie naissante ne devait à aucun prix admettre que puissent exister des facteurs soustraits à l'expérience interne, donc inconscients, dans les processus de la conscience qui forment les significations et les concepts. C'est que précisément, n'est pas et ne doit pas être inconscient ce qui doit être rendu accessible à l'analyse de l'expérience interne. Aussitôt – et ce doit être là la seule condition – que l'intérêt et l'attention sont seulement dirigés dessus, cela doit être donné. Le standard de ce que l'on est en droit d'appeler inconscient s'accentue ici. C'est ce qui se soustrait à la thématisation et l'objectalisation, et non pas ce qui n'est pas justement centré par elles. Chez Freud, ce sera précisément ce qui ne devient accessible par nulle concentration (résistance). Deux constats, en rapport avec l'inconscient, aspirent à l'évidence : premièrement le constat que rien qui relève de mécanismes psychiques inconscients ne peut être entré dans le contenu de notre représentation des nombres. Ce qui inclut à son tour un second constat, génétique celui-là : des mécanismes psychiques inconscients ne peuvent rien *expliquer* quant à la naissance de la représentation des nombres.

S'agissant de cette polémique contre l'inconscient, il ne faut pas seulement avoir à l'esprit les contemporains psychologues immédiats, mais avant tout le concept kantien de la synthèse comme acte de l'entendement. C'est contre ce concept d'un acte, qui ne vient jamais comme tel à la conscience du sujet, dont les résultats sont uniquement acquis à partir de la certitude de l'unité de la conscience, que se dirige l'irritabilité de Husserl. Il voit assurément toute autre mobilisation de l'inconscient pour des réalisations psychiques comme des rejetons de ce concept kantien de l'action de l'entendement.

Ce qui conduit Husserl à exclure de telles actions inconscientes est le regard sur les contenus : le sujet a tout d'abord un contenu qui lui apparaît comme unité, ainsi : la forêt *avant* les arbres, le troupeau *avant* les moutons, et sans tarder un contenu différencié, disponible en une pluralité de moments, qui lui permet aussi, entre autres, d'en compter les éléments. Là où était d'abord *un* contenu est perçue ensuite une pluralité. Mais introduire, pour expliquer cette différence, une action, une forme modifiée de l'attention et de la tendance dans la perception, voilà qui va trop loin pour Husserl dans cette phase de l'analyse orientée vers le contenu intuitif : « La perception interne ne nous apprend rien d'une activité psychique par laquelle la quantité n'apparaîtrait qu'à partir de l'unité inanalysée[1]. »

Une diversité n'est pas le produit d'une action synthétique, mais l'autoanalyse de ce qui est disponible : à y regarder, cela se décompose en sa diversité interne, et ce n'est qu'ainsi que celle-ci conserve ce qu'elle avait à l'origine, son unité. Le concept de l'analyse n'est pas celui d'une activité. Le concept de l'analyse qui est introduit ici ne tend pas à l'explication de concepts, c'est-à-dire du sujet par ses prédicats dans le jugement analytique, mais à l'analyse de l'intuition. Cette même évidence que possèdent les jugements analytiques, parce que leurs prédicats ne sont rien d'autre que des explications du sujet, l'intuition analytique doit la posséder aussi, parce que ses différenciations ne sont rien d'autre que les explications de l'unité donnée au préalable, à laquelle ils doivent nécessairement être attribués.

Tout est à disposition dans les contenus de l'intuition. La réalisation du sujet est celle d'une attention se transformant, parce que ne pouvant pas tout concevoir simultanément. Ce *pas-tout-simultanément* est décisif pour le genre et pour la capacité de réalisation du sujet. Il y a quelque chose comme une limite inférieure du pas-tout-simultanément, qui consiste à ne pas pouvoir laisser être vraie la phrase : à chaque moment du temps psychique ne peut et ne doit être contenue ou donnée qu'une seule représentation. Entre les deux valeurs limites, celle du *tout-simultanément* et celle du *une-seule-à-la-fois*, se trouve la possibilité de cette forme de conscience particulière

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 63 ; trad. fse p. 66.

pour la présentation théorique de laquelle Husserl mobilise le titre de « psychologie ». Dans cette mesure, la psychologie n'est pas encore la théorie d'une conscience absolument, pas encore doctrine de l'*essence* du sujet, bien que déjà plus proche d'une doctrine de l'*essence* de ses objets.

La distinction de l'expérience interne correspond, dans ses conséquences, à peu près à ce qui résulte chez Kant, dans l'esthétique transcendantale, de la relation entre le sens externe et le sens interne : tout ce qui est donnée du sens externe l'est aussi du sens interne, et a donc une déterminité temporelle, tandis que l'inverse n'est pas vrai : les données du sens interne ne devant donc pas avoir de déterminité spatiale, peu importe comment l'on veut présenter le concept du « lieu temporel » autrement que spatialement. L'important dans cette attribution est que l'objet corporel physique ne dit pas exclusivement ni exemplairement ce que doit être quelque chose qui est. Les données du sens interne, de l'expérience interne sont quelque chose dans le sens plein du terme, non pas seulement quelque chose comme quelque chose pour ce qui apparaît dans le monde.

Husserl a introduit, dans le chapitre IV de la *Philosophie de l'arithmétique*, une section particulière surtitrée « Le concept de quelque chose » *[Der Begriff Etwas]*. Ce qui est abordé dans cette section est le concept limite de la représentation, dans la mesure où elle *représente* quelque chose et simultanément est aussi quelque chose, à savoir, cette donnée de conscience. « Naturellement, le concept de quelque chose ne peut absolument pas être pensé sans que soit présent un contenu quelconque sur lequel est accomplie cette réflexion [sc. sur l'acte psychique de la représentation, dont tout objet précis est justement donné comme le contenu] ; mais tout contenu se prête aussi bien à cela, même le simple nom de quelque chose[1]. » Formulé de façon plus pointue : « quelque chose » est aussi quelque chose. À savoir : quelque chose est quelque chose, non pas parce que représentant quelque chose, mais parce qu'étant, tout à fait indépendamment de cela, quelque chose. Dans ce mouvement de pensée aux allures subtiles, on a devant soi, *in nuce*, le concept du « phénomène » de la phénoménologie en devenir, dans la mesure où il donne clairement la préséance à

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 80 ; trad. fse p. 86.

l'apparition de données dans la conscience sur la différence secondaire entre données de conscience externes et internes.

Ce qui peut être qualifié de représentation représentative ou symbolique est facile à comprendre : toutes les représentations qui ne *sont* pas elles-mêmes ce qui est *désigné*. Bien plus difficile est la détermination de ce qui doit s'appeler intuition d'une chose même. Ainsi, il semble que pour l'intuition de l'égalité de pluralités, Husserl considère comme un modèle le recouvrement géométrique de figures ; ce qui n'est pas sans relation avec la position critique de sa dernière œuvre, le traité sur la *Krisis*, où la transformation algébrique de la géométrie est devenue la chute de la science des Temps modernes. Le cas idéal évident serait donc celui d'un enfant qui observe des joueurs de dés, et qui, par exemple lors du jet de trois dés montrant un cinq, peut aussitôt voir et dire : tous pareils. Cette possibilité repose exclusivement sur ceci que l'identité des *modèles* des points sur les dés permet aussi le constat de l'égalité à celui qui ne sait pas du tout compter. La portée de cette procédure dans la perception a été mesurée par la « Gestaltpsychologie[1] ».

Il est vrai que le procédé eidétique optique consistant à saisir des pluralités comme modèles, comme Gestalt, est encore plus simple, parce que plus pauvre en actions, que l'attribution appariée des éléments de deux ensembles donnés, qui permet, elle, la constatation d'égalité ou d'inégalité sans réalisation de comptage, mais qui dans le fond exige aussi, pour l'évidence intuitive, l'instauration d'un modèle, à savoir le modèle de la formation des paires d'éléments des deux ensembles. Par ailleurs, il est tout aussi clair pour Husserl que l'on parvient certes ainsi à la formation des concepts d'égalité, de plus et de moins, mais non pas au concept de nombres, et donc pas non plus à celui d'égalité de nombre. Si la comparaison entre ensembles donnés doit être réalisée sans modèles d'attribution, cela ne va pas sans la formation de représentations représentatives, donc de nombres *[Anzahlen]*, qui peuvent *alors* être comparés les uns aux autres. On pourrait même commencer par désolidariser de tels nombres de la question de savoir

1. Christian von Ehrenfels, « Über Gestaltqualitäten », *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 14, 1890, p. 249-292 ; inspiré par Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Iéna, 1886. Sur ce point : *Husserliana* XII, p. 210, note.

combien d'éléments sont contenus dans chaque ensemble ; les nombres permettent des constatations d'égalité ou d'inégalité par la simple comparaison des représentants symboliques. Par conséquent, bien que des pluralités puissent être désignées par des nombres, ce n'est en aucune façon là l'expression unique et adéquate de l'égalité, pas même de l'expression uniquement fondée sur l'intuition. Le nombre réalise plus que de rendre l'égalité constatable, en ce qu'il établit pour ainsi dire le niveau où l'égalité est constatée ou niée, par où la négation comme soustraction indique en outre le combien de la différence du plus ou du moins. S'agissant du constat d'égalité ou d'inégalité, tout ce que l'on peut dire est que les nombres, en tant que représentants symboliques, rendent *aussi* plus économique le procédé de la comparaison intuitive, du recouvrement ou de l'attribution univoque. Mais le nombre n'est pas simplement le produit de rationalisation de l'égalité ou de l'inégalité.

Aux tentatives contemporaines d'importants théoriciens du nombre pour définir définitivement le concept de nombres, Husserl n'oppose pas seulement la critique de l'échec de telle ou telle définition, mais l'objection fondamentale qu'il n'y aurait, là, rien à gagner avec des définitions. Mais avec quoi d'autre ? Au cours du développement des alternatives émergent, comme inconsciemment, les concepts fondamentaux programmatiques de la discipline philosophique à venir. La difficulté ne résiderait pas dans les définitions, c'est-à-dire dans les concepts, mais dans les *phénomènes* et dans leur *description* correcte, dans leur analyse et leur interprétation. Et ce qu'il doit y avoir, là, à gagner, n'est pas la définition, pas le concept, mais « l'intelligence *[Einsicht]* de l'essence des concepts de nombres » (où le pluriel montre qu'il ne s'agit justement pas, ici, *du* concept de nombres[1]).

Mais le concept d'« essence » est-il vraiment déjà ici le correspondant de celui d'« intuition » ? S'il faut, d'après Husserl, considérer les nombres comme les déterminants de la pluralité indéterminée, alors il est certes affaire de l'intuition de savoir ce qu'est la pluralité, mais non pas ce qu'est sa détermination. Pas non plus ce qu'en est la négation ; raison pour laquelle les signes numériques langagiers 0 et 1 ne peuvent pas être considérés comme des nombres, parce qu'ils ne déter-

1. Husserl, *Husserliana* XII, p. 129.

minent pas la pluralité mais la nient – S'il n'est pas pensé ici à la proposition : « *Omnis negatio est determinatio* », ce n'est pas un accident du savoir, c'est pré-phénoménologique (*ibid.*, p. 131). 0 et 1 sont seulement quelque chose comme des métaphores de nombres.

Maintenant, il est caractéristique que le positiviste Husserl, qui pense économiquement, ne tire aucune conséquence radicale correspondant à son intelligence de l'essence. Il ne veut pas bannir le 0 et le 1 du monde des nombres – bien que par essence ils n'en font pas partie – afin de ne pas perdre le gain technique qu'ils offrent :

> Dans la théorie des nombres on serait conduit à des complications embarrassantes et même à de graves inconvénients si l'on voulait maintenir continuellement une séparation entre les nombres propres, et un et zéro, et renoncer à donner à ces deux genres une désignation commune (pour laquelle s'est spontanément présenté le nom de nombre avec la transposition qui vient si facilement à l'esprit) [*ibid.*, p. 145].

Il faut laisser agir cela sur soi, en tant que lecteur du traité tardif sur la *Krisis*.

Il est d'une importance capitale pour la compréhension de Husserl d'examiner de plus près sa valorisation des signes numériques zéro et un, qui ne sont pas fondés par essence ni à partir de l'intuition, c'est-à-dire phénoménologiquement indémontrables. Le zéro est explicitement désigné comme introduction encore plus ancienne que le un. C'est justement pour cela que, « eu égard à son importance mathématique », l'on ne pourrait « le placer assez haut ». La justification d'une si haute estime est la possibilité de l'algorithme arithmétique comme système de règles formelles permettant de résoudre des tâches numériques en opérations purement mécaniques. Le passage vers le mécanisme n'est pas déjà dans l'abandon de la fondation intuitive par compréhension de l'essence, ni dans le procédé sans compréhension, sans appui sur l'essence, dans la simple garantie du résultat. C'est seulement un certain système de notation, qui détermine *doublement* la valeur des nombres comme valeur de positionnement qui fait approcher de la mécanisation. Non pas le système décadique, mais assurément le système de position des nombres qui vient d'Inde

rendrait possible « le strict parallélisme entre le système des concepts de nombres et celui des signes numériques », qui fait correspondre à tout progrès dans la série des chiffres, se faisant selon leur loi de formation, une poursuite dans la série des concepts de nombres, lesquels ne peuvent être présentés que de cette manière – donc de façon « inauthentique » au second degré (*ibid.*, p. 241). Le chiffre zéro endosse là la fonction de maintenir la totalité de la série des positions, même lorsqu'une position n'est pas occupée par une valeur, afin de permettre de juger tout de même de toute valeur de position (*ibid.*, p. 244). C'est ce qui permet en premier lieu aux machines à calculer mécaniques l'autonomisation de l'annonce pour toute valeur de position.

Ici est réellement tangible la « transition » vers la technicisation qui préoccupera tellement Husserl dans son traité tardif sur la *Krisis*. Dans ce travail précoce, rien ne permet de reconnaître qu'il aurait trouvé philosophiquement problématique l'élargissement sans compréhension de l'habileté calculatrice, aussi longtemps que les concepts fondamentaux étaient assurés comme « authentiques ». Mais avant tout, le point de jointure avec la technicisation n'est pas ici la frontière entre intuitivité et représentativité. Car le procédé technique, devenu possible par introduction du zéro, trouve sa première position fonctionnelle dans le système décadique, avec le dix, c'est-à-dire déjà, selon un critère tout à fait externe, par-delà le seuil de l'échec de l'intuition. C'est seulement le dix qui montre comment l'on doit pouvoir présenter, avec un petit nombre de chiffres, potentiellement tous les nombres naturels – en cet unique passage, la chose est décidée une fois pour toutes. Voilà pourquoi il est significatif que ce passage n'ait rien à voir avec le seuil d'intuitivité. La valeur théorique du système décadique est avant tout celle de cette décision définitive, et il est reconnaissable qu'à cet égard, la valeur théorique de la dyadique est encore plus impressionnante : la décision tombe avec le 2, par conséquent, trop tôt pour Husserl

L'introduction de 0 et de 1 dans la série des chiffres ne correspond pas à l'essence du nombre mais à l'exigence que tout résultat d'une opération obtenu schématiquement *puisse être traité formellement de la même manière*. Il doit être possible d'effectuer des soustractions ayant pour résultat 1 ou 0, des divisions de nombres par eux-mêmes, c'est-à-dire des cas qui n'apparaissent que dans la démarche schématique, et qui en

sont précisément représentatifs. C'est ce que Husserl appelle le « caractère limite » de ces introductions. Par où il est expliqué comment les autres opérations de calcul, selon le critère de l'essence, ne peuvent pas être justifiées en tant qu'opérations : l'addition par zéro n'agrandit pas, la soustraction ne diminue pas, la division conduit à un résultat qui n'a pas de sens, de même pour l'élévation à une puissance ; la multiplication par 1 ne multiplie pas, la division ne divise pas. L'infraction manifeste, ne serait-ce qu'aux noms, rend les « non-grandeurs » suspectes.

Ce qui conduit Husserl à la distinction suivante : l'unité du concept des nombres réels, en tant que détermination de la pluralité, serait une unité interne, celle d'un genre logique, tandis que l'unité du concept de nombres après son élargissement par le zéro et le un serait une unité externe, à savoir l'unité créée par certaines relations. On trouvera tout cela d'autant plus excitant que l'on lira davantage le Husserl des débuts en connaissance du Husserl tardif. Et, pour qu'en ce point initial on ne succombe pas à la conviction d'avoir des trivialités devant soi, il faut voir le premier Husserl dans le contexte des positions de ses concurrents de l'époque. Il marque la différence la plus stricte avec Frege en ce qu'il énonce, en une unique phrase, une position sur la théorie des nombres qui est à l'opposé de celle de ce dernier : « Ce qui ne correspond pas à 0 ou à 1 ne peut pas être essentiel pour le concept de nombres. » Afin de sauver le zéro et le un comme des membres homogènes de la série des nombres, quelques théoriciens avaient, à la suite de Herbart, édifié les nombres, non pas à la suite du un et de l'ajout d'unités jusqu'au dernier membre à chaque fois atteint, mais présenté justement le zéro et le un comme des produits de la déconstruction de pluralités. Ce n'était pas si éloigné de Husserl, qui voulait accepter leur introduction comme possibilité de résultats schématiques d'opérations de calcul. Entièrement centré sur la fondation intuitive du concept de nombres dans celui de la pluralité, Husserl songe moins aux avantages qui pouvaient résulter, pour d'autres réflexions sur la théorie des nombres, de la thèse que 0 et 1 ne seraient pas des nombres, qu'à un genre d'aide symbolique pour rendre possibles des opérations soustractives. Il pouvait en résulter un avantage pour la définition des nombres premiers, que l'on n'avait plus besoin de déterminer par exclusion de la division avec eux-mêmes et par 1 : en raison du quotient 1, la division par soi-même était autant dénuée de sens que des multiplications par 1, et la division par quelque chose qui n'est pas un nombre ne nécessite pas l'exclusion. Par conséquent, les nombres premiers sont des nombres pour lesquels il n'y a absolument pas de diviseurs.

Ce gain peut sembler de peu d'importance par rapport au suivant, qui résulte de la formule de formation de nombres $n + 1$. Si 1 était également un nombre, la formule impliquerait que des nombres ne peuvent être engendrés qu'à partir de nombres. L'explication husserlienne du 1 comme n'étant pas un nombre permet de comprendre la formule comme impliquant l'engendrement de tout nombre, comme sa détermination, par un moment de non-nombre. Tout nombre naît à partir d'une pluralité quelconque et d'une unité qui lui est ajoutée. Ainsi est évité le cercle de l'engendrement de tout nombre uniquement à partir de ce qui est déjà nombre. Bien entendu uniquement si l'on peut adopter une base qui ne doit pas déjà être elle-même déduite de cette formule d'engendrement ; mais cela vaudrait aussi pour 0 et 1, ou bien – si l'on fait procéder le 1 de $0 + 1$ – au moins pour le 0, qui devrait être engendré à partir de $1 - 1$. En ce sens, ce n'est pas un désavantage si la première détermination numérique de pluralité ne peut être que le 2. Grâce à elle il doit être possible de rendre évidente l'évidence même de la formule d'engendrement : si $n = 2$, alors $n + 1 = 3$. Il n'en faut pas plus pour comprendre qu'il ne peut exister de nombre de base ultime pour cette règle, qu'il faut par conséquent l'appliquer à tout nombre pour l'engendrement du suivant.

Pour la *Philosophie de l'arithmétique*, il est essentiel, et non pas seulement d'importance accessoire, qu'elle permette d'inclure tout de même 0 et 1 dans un concept de nombres certes saisi extérieurement, mais dans un concept « extérieur » à justifier rationnellement. Il est pris là des « égards » qui ne sont pas ceux de besoins théoriques.

La concession à la capacité de réalisation technique de l'art du calcul, qui réside dans la non-application d'une compréhension d'essence comme instrument critique, est le prix à payer pour un gain de l'autre côté : application de cet art à des objets de l'expérience. Le rapporter à des représentations signifie ne pas devoir le considérer comme appartenant à l'essence. Savoir si de telles applications de concepts de nombres à des objets ont historiquement joué un rôle dans la formation des concepts de nombres et de l'art du calcul, et si, ce faisant, la formation

préalable de concepts de genre a seulement été le fondement génétique nécessaire pour ne subsumer que de l'égal sous des concepts de nombres, cela peut demeurer indifférent. Pour la question de savoir sur quoi les concepts de nombres sont logiquement fondés, quelles sont les intuitions auxquelles ils se rapportent essentiellement, cela ne change rien.

La plus importante considération de Husserl sur ce point est que l'égalité des objets sous des concepts génériques n'est pas un préalable nécessaire pour les introduire comme unités dans des opérations collectives, et que donc, la phrase populaire n'a pas cours, qu'il ne faut pas mélanger les pommes et les poires. On le peut tout à fait. Trois pommes et trois poires font six, et ce qui sera encore ajouté au nom de ce chiffre est pour ainsi dire une affaire de la capacité supplémentaire à former des concepts. Si je dis « pièces de fruits », alors je m'expose déjà au prochain et plus grand embarras que l'opposant à cette solution demande s'il est également admissible de dire – selon l'exemple que Husserl donne lui-même – que Jupiter et un ange et une contradiction feraient trois. Ce nouvel embarras, de répondre à l'objection « trois quoi ? » n'appartient plus essentiellement à l'opération proposée, qui laisse cela en l'état ou non. Elle a, sans autre assimilation des objets les uns aux autres, pris la décision de les considérer comme des unités dans *ce* simple calcul-*là*, comme des « substances » *[Inbegriffe]*.

Les objets ne doivent pas nécessairement avoir préalablement quelque chose de commun. Ils sont pour ainsi dire après coup exposés à la question encore ouverte de savoir comment le résultat acquis peut être appelé. C'est pourquoi Husserl lui-même considère comme le résultat le plus important de sa critique d'autres théoriciens du nombre : « Appeler la proposition 1 = 1 une présupposition arithmétique, c'est méconnaître entièrement le sens de l'arithmétique[1]. » Pour tout intérêt porté au développement ultérieur de la pensée phénoménologique, ce résultat est d'importance, parce que, certes, il n'affirme pas encore l'idéalité des concepts de nombres, mais semble la préparer inéluctablement. Le platonisme n'est pas niché dans la protection contre des implications de l'application – l'accent mis par Husserl ne se trouve encore pas du tout là à cet instant, comme on peut le voir au fait de négliger l'« intelligence d'essence » pour l'attri-

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 149 ; trad. fse p. 166.

bution de zéro et de un. Le platonisme est dans la protection contre le questionnement génétique. C'est le point de vue de la « pureté », c'est-à-dire de la question de ce qu'est l'objet « pur » de l'arithmétique : « D'où viennent les nombres, dans quels problèmes trouvent-ils à s'appliquer et sous quelles présuppositions, tout cela n'a rien à voir avec l'arithmétique » *(ibid.)*. C'est ainsi que le concept de l'égalité n'est pas déjà, ou seulement, celui des objets qui sont comptés, mais exclusivement celui des nombres et des concepts de nombres qui sont constatés dans des opérations arithmétiques comme égaux ou inégaux, comme plus grands ou plus petits que d'autres.

Husserl dit qu'il serait à peine croyable de voir à quel point les avis des philosophes divergent sur ce qu'est le sujet des prédicats numériques. Il ne se déclare ni en faveur de la thèse que les nombres seraient des noms d'objets, ni en faveur de l'autre thèse, qu'ils seraient des concepts de concepts, ou des prédicats de prédicats. S'ils étaient des prédicats de prédicats, alors il serait logiquement présupposé par là que les concepts de prédicats préalables devraient déjà être formés comme des concepts génériques, avant que des concepts de nombres puissent leur être appliqués. Mais c'est exactement cela qu'il conteste au titre de l'« expérience » psychologique « interne ». Les objets de comptage portent certes les concepts de nombres, mais la manière dont ils forment les groupes dans lesquels ils sont saisis à travers des prédicats numériques, ce n'est pas déjà là un processus de formation de concepts, mais de formation de substances. La différence est que les substances sont indifférentes eu égard à l'égalité de ce qui est saisi par elles. En raison de cette indifférence *objective*, un facteur *subjectif* – ou qui semble subjectif – peut, bien entendu, intervenir maintenant : l'intérêt déterminant ou dominant.

Les substances *[Inbegriffe]* sont formées par l'intérêt. « À ce changement de l'intérêt se joint alors aussi le changement des concepts sous lesquels nous séparons les objets en groupes et nous les dénombrons[1]. » Comme ce changement peut se rapporter à une sphère constante de données, on présuppose que l'intérêt n'est pas déterminé par des particularités du donné. Alors l'intérêt n'est-il déterminé par rien d'autre que par son propre intérêt ?

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 164 ; trad. fse p. 183.

On pourrait dire que l'évitement, ou l'empêchement de ce dévoiement est ce qui fait l'origine de la phénoménologie. Sa solution doit consister à maintenir le concept du changement libre d'intérêt et d'irrationalité, à ne pas l'interpréter de façon mécaniste ni décisionniste. On peut dire que toute la théorie phénoménologique de la perception est au service de ce maintien de la rationalité du changement d'intérêt, c'est-à-dire que tout le répertoire de concepts des horizons, de la typique, des habitualités sera encore au service de cette problématique. La formation d'objets de la perception n'est déterminée ni par réceptivité, ni, à l'inverse, un acte de la spontanéité ne décide de ce qui est perçu et comment ; ce sont plutôt des structures liées au sens, typiques, relevant de l'horizon, des phénomènes eux-mêmes qui permettent de changer d'intérêt, sans être des ressentis ou des décisions seulement subjectifs. [Qui permettent aussi] qu'un sujet voit autrement qu'un autre, bien qu'il ne voie pas autre chose.

Le modèle de cette conception de la perception sera la Gestaltpsychologie avec ses grandes découvertes : que, dans le donné constant, il y a toujours plusieurs possibilités de réaliser la perception, la formation d'objets. Mais précisément pas des possibilités indéterminées ni en nombre indéterminé ; et pas chacune en tant qu'elle est toujours pareillement à portée de main. Ce n'est pas seulement que toute perception est structurée, mais aussi la perception en tant que processus global du sujet dans le temps, que l'on ferait peut-être mieux alors de désigner comme « contexte de vécus », ainsi que la phénoménologie l'apprendra de la philosophie de la vie, afin de ne pas laisser apparaître les « choses » et les « vécus » comme le centre de la conscience. Rien de cela ne perce encore dans la *Philosophie de l'arithmétique* ; sinon Husserl n'aurait pas autant de mal à maintenir la formation de la substance en dehors de la logique de formation des concepts[1].

1. Le terme « concept directeur » forgé par Benno KERRY me semble très utile. Il détermine exclusivement ce qui doit être compté et ce qui ne doit pas l'être dans une situation donnée ; voir « Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung », *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 13, 1889, p. 392. Mais il faut éviter que de tels concepts directeurs soient vus en fonction de manière analogue aux concepts génériques, c'est-à-dire que les objets à compter auraient besoin d'une subsomption préalable sous le concept directeur, alors que c'est, à l'inverse seulement, le concept qui est ajouté à la totalité instaurée par le dénombrement.

Le concept, au sens logique, est ce qui est adjoint à la collection instaurée par dénombrement :

> Ce n'est donc qu'après le dénombrement, qui lui, en tant que tel, est totalement indifférent à la circonstance que les objets sont des A, que s'ajoute au nombre le concept de genre en tant que facteur déterminant ; il détermine l'unité, c'est-à-dire la représentation, tout d'abord vide de contenu, du quelque chose dénombré, en tant que c'est là un quelque chose qui se range sous le concept A[1].

Ce n'est pas le nombre qui détermine plus précisément le concept, mais à l'inverse, le concept qui détermine plus précisément le nombre.

Qu'a-t-on gagné ? Là encore, en considérant le Husserl tardif du traité sur la *Krisis*, je voudrais avant tout faire ressortir que la fonction logique des déclarations numériques est renforcée, elles ne sont plus conçues comme simple supplément au processus déjà achevé logiquement de la formation des concepts. Le prédicat conceptuel n'est recherché qu'en conclusion, lorsque la formation de la substance, la formation de la collection est achevée. Il peut alors arriver, comme dans le cas de Jupiter, de l'ange et de la contradiction, qu'il ne reste plus que le plus pâle de tous les concepts génériques pensables, celui du quelque chose. Mais cet embarras est justement engendré par un intérêt préalable, qui consiste précisément à regrouper ces trois-là. Ce n'est pas là quelque chose qui tombe du ciel, et là où cet exemple semble avoir été « cherché », il l'a bel et bien été. Ockham aurait parlé d'une *« suppositio materialis : pro voce vel pro scripto »*. Husserl a fait part d'une observation de philosophie du langage qui n'est sans doute pas sans donner à penser, que l'attribut numérique n'apparaît jamais au pluriel : quatre lunes de Jupiter, dix hommes[2]. Ici, la prudence est de mise. En tout cas, la production de contre-exemples ne signifie pas encore que ce type d'emploi des attributs numériques contienne quelque chose de sensé, sans que pour autant le contraire soit dénué de sens. Il existe des usages du langage très réfléchis, et d'autres qui ne le sont pas du tout.

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 166 ; trad. fse p. 186.
2. Blumenberg ajoute ici le cas de *Zehn Mann*, qui est possible en allemand en laissant « homme » au singulier sans que le sens change. Il est impossible de rendre cela en français *(NdT)*.

La conception nominaliste des déclarations numériques est étroitement liée – ce qui peut sembler étrange de prime abord – au théorème que la forme originelle de la déclaration numérique serait celle du nombre ordinal et non pas le nombre de la quantité. C'est par une sorte d'incompréhension que le dernier nombre ordinal à chaque fois ajouté – qui a l'origine ne se rapporte qu'à l'objet de son attribution dans la série, en tant que sa signature – se changerait en quantité : la cinquième lettre de l'alphabet est alors comprise de telle sorte que, sitôt qu'on l'atteint, on possède un groupe de cinq lettres. C'est là la conception aussi bien de Hermann von Helmholtz que de Leopold Kronecker.

Or, la réalisation pré-phénoménologique de Husserl consiste, non seulement à se tourner avec des arguments contre une telle position, au profit d'une autre meilleure, mais avant tout de faire comprendre en quoi consiste la source de la mécompréhension. Ce n'est pas par hasard que Husserl utilise la métaphore de la « source », dans la *Philosophie de l'arithmétique* avec prédilection pour l'origine de fautes et d'erreurs[1]. Or, dans le cas présent, le résultat de cette recherche des sources d'erreurs est éclairant pour des choses futures. Car la compréhension du dernier nombre, dans une expression numérique qui passe les nombres en revue, est effectivement autre que celle des concepts de nombres qui précèdent et qui n'ont été utilisés que de façon intermédiaire. Car c'est seulement ce dernier concept de nombres, lors du constat de nombre d'une pluralité collective, que nous voulons connaître vraiment, et comprendre aussi comme contenu de notre déclaration. Nous comptons de manière purement schématique et technique, nous utilisons les noms des chiffres comme de purs représentants symboliques des passages où ils se trouvent dans la série, sans qu'ils ne deviennent par là des nombres ordinaux. Ce n'est qu'après l'achèvement du processus de dénombrement que nous accomplissons le dernier nombre, de telle sorte que nous l'attribuons à l'ensemble de la quantité, comme détermination de son chiffre. Il n'est plus moyen, il est prédicat. Il est le seul que nous voulions comprendre, peu importe la manière dont cette compréhension s'instaure : par exemple par présentification de groupes partiels lorsqu'il est question de fixer du regard une quantité donnée pour une répartition ultérieure.

1. Husserl, *Husserliana* XII, p. 77, p. 134, p. 159, p. 177.

Husserl décrit comme suit cet état d'intrication, ou de côte à côte, de compréhension technique symbolique et de contenu objectif des mêmes noms ou signes de nombres :

> Effectivement, les noms nous servent tout d'abord de suite mnémonique fixe de signes vides de contenu ; car leur teneur conceptuelle n'est absolument pas présente à la conscience pendant le dénombrement. Ce n'est qu'une fois que le processus est achevé que, en considération de son but propre, le concept de nombre (propre ou symbolique) entre dans la conscience en tant que signification du mot de nombre obtenu. Ces grands mathématiciens s'en sont tenus à ce processus extérieur et aveugle, ils ont méconnu sa fonction symbolique, et ils ont ainsi confondu les signes et les choses[1].

Si maintenant, en se retirant de l'intérêt pour la pure théorie des nombres, on observe cet état de choses comme un processus paradigmatique au sein de la conscience, comme une réalisation élémentaire de la conscience, alors on comprend difficilement pourquoi Husserl renonce à l'emploi du concept d'*intentionnalité*. Car il permettrait de ne pas mettre en doute le dernier concept de nombres dans la série des noms numériques en tant qu'élément de part en part hétérogène, mais de le voir déjà dans toute la série comme une approche vers cette valeur limite d'accomplissement. Du coup, les noms de nombres précédents n'apparaîtraient pas non plus comme ayant la même valeur entre eux, en tant que fautes de grandeurs divergeant encore de la valeur juste, mais comme une série de corrections d'une *erreur* tout d'abord *absolue*. Le zéro serait alors expression de l'« erreur absolue », *terminus a quo* qui précisément ne compte pas parce qu'il se comprend de soi. Néanmoins, pour cette raison déjà, il n'est pas dénué de sens d'observer l'idéalisation du manquement du juste, parce que, comme la négation elle-même, elle représente pour la phénoménologie ultérieure un moment de résistance. Il ne fait aucun doute que le plus grand manquement du juste, concernant une pluralité de pommes qui est encore indéterminée quant à son nombre, consiste à affirmer qu'il n'y aurait là pas de pommes du tout. Il peut sembler sophistique d'utiliser ici le comparatif et de dire que déjà le commencement par le un s'approcherait du résultat juste, peu importe à quelle distance,

1. Husserl, *Husserliana* XII, p. 177 ; trad. fse p. 197-198.

c'est-à-dire en combien de degrés numériques ce résultat puisse être atteignable. Il correspond à l'intentionnalité objectale que je ne sais certes pas encore quel objet j'ai devant moi si je sais qu'il est jaune, mais que je suis quand même en voie de savoir quelque chose de lui ; car les choses en resteront là, même si j'en sais plus à son sujet. Mais cela ne s'applique pas à la série des nombres. Elle atteint son but par principe.

Il existe une différence inconciliable entre Husserl et Kant dans la théorie du nombre. Husserl comme Kant prennent le nombre comme unification d'unités, mais Husserl ne reconnaît pas que cette réalisation intellectuelle n'est, par essence, que discursive, et qu'elle ne pourrait, par conséquent, être accomplie que dans le temps. Car s'il en allait ainsi, l'arithmétique n'aurait absolument aucun fondement intuitif. De par son essence, la formation du concept de nombres inclut aussi peu un moment du temps que l'addition de nombres en tant qu'unification de nombres de collections déjà formées. Ce faisant, il n'importe pas du tout que le niveau de l'intuition possible doive être *rapidement* abandonné pour laisser *aussitôt* intervenir des processus discursifs. Mais il est facile de voir que, par essence, l'addition est très proche de la formation du concept de nombres par collection, bien que pour sa part elle travaille déjà constamment avec des concepts de nombres, tandis que la multiplication n'inclut absolument pas l'essence de la collection, mais doit constamment et à chaque degré élémentaire, travailler déjà avec des expressions symboliques. C'est pourquoi la phrase peut-être la plus importante de la *Philosophie de l'arithmétique* de Husserl est la mise en relation de la formation du nombre et de l'addition contre la supposition d'une relation élémentaire au temps : « Le concept d'addition de nombres ne renferme pas plus de succession temporelle que le concept de nombre[1]. » Ainsi, le fait que, dans l'état de l'art du calcul constitué, les additions sont effectivement réalisées de façon aussi discursive et dans une succession temporelle que la représentation symbolique de concepts de nombres avec les moyens, par exemple du système décadique, cela ne signifie rien pour une arithmétique fondamentale.

Il n'importe pas non plus d'indiquer ici que la très grande majorité de toutes les opérations arithmétiques est tout à fait tributaire de la succession temporelle, et trouve également pour cette raison,

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 189 ; trad. fse p. 210.

un critère dans la consommation de temps ; un intellect d'une durée de vie finie ne peut pas se permettre le renoncement au temps, au profit du gain en intuition. C'est une chose à laquelle le dernier Husserl ne pensera plus, parce qu'il croit s'être fabriqué, sous la figure de la tradition de l'école phénoménologique, un sujet pour ainsi dire immortel pour créer des fondements intuitifs, sujet qui peut se permettre un commerce généreux avec le temps, et renoncer à de mesquins gains de temps.

Mais, dans le commerce avec les nombres, la limite de l'intuitivité est une limite de la faculté d'intuition, de sa puissance de saisie, de son étendue dans la simultanéité, et donc, de l'évidence momentanée. La différence de qualité entre l'addition et la multiplication est indépendante de la quantité de temps dépensé. Même si les additions contenues dans une multiplication étaient réalisées, et laissées de côté la simplification de l'opération en tant que multiplication, l'addition serait tout de même déjà une réalisation discursive, accomplie par des expressions symboliques. Leur dissolubilité dans des collections demeurerait certes encore dans une proximité, pour ainsi dire tangible. Si l'on part de là que le domaine de l'intuition élémentaire et fondatrice n'a à rendre évidente que la production de la série des nombres par un seul $n + 1$ avec le premier nombre naturel – selon Husserl –, alors existe certes encore dans ce domaine l'addition intuitive – celle justement de la production du premier nombre suivant à partir du premier nombre intuitif absolument, en tant que $n + 1 = 2 + 1 = 3$ –, mais pas de multiplication en tant qu'addition d'additions. Par conséquent, la multiplication n'est pas, par essence, une opération intuitive. Pour Husserl bien entendu, cela ne vaut pas avec la même sévérité, parce qu'il a laissé ouverte « à un regard » vers le haut la limite de la donation intuitive de multiplicités. Si c'était le 5, alors il n'existerait pas encore de multiplication comme addition d'additions, parce que 2 x 2 ne permet pas de reconnaître la différence avec 2 + 2, car parler de l'addition d'une addition n'a pas de sens. Si la limite était le 7, alors la différence ne pourrait être méconnue entre 2 + 3 = 5 et 2 x 3 = 6 (donc : 2 + 2 + 2).

Ce qui est en jeu dans tout cela est la délimitation du domaine élémentaire conforme à son essence de l'évidence intuitive, et non pas une différence de qualité entre intuitivité et représentance. Au contraire : plus restreint le domaine élémentaire est maintenu, et mieux est mise en valeur sa fonction de support, dont tout dépend, pour tout le reste. C'est pourquoi on ne doit

pas voir un avantage objectif dans un élargissement de l'arithmétique fondamentale. La fondation n'est pas plus éminente que ce qui est fondé, et surtout pas en arithmétique : sa fondation n'aurait même pas besoin d'exister, parce que ses objets ne possèdent pas d'idéalité, si ce qui est fondé n'était pas aussi nécessaire à un intellect fini. C'est pourquoi : la facilitation de notre pensée et de notre parole n'est pas méprisée ou dévalorisée phénoménologiquement, mais exclusivement soumise à l'épreuve de savoir de quel droit il peut être fait appel aux techniques discursives et symboliques, lisibles dans de telles facilitations, pour la *totalité* du domaine des opérations arithmétiques et de leur fondation élémentaire.

Si étroit que le domaine de l'intuition puisse être dans l'intellectualité humaine – cet état de fait quantitatif est totalement indifférent dans un questionnement philosophique. Il n'est pas non plus question exclusivement de la localisation précise de la limite à laquelle on passe de l'intuitivité à la représentation, de l'intuition à la discursivité. La multiplication permet des additions qui ne peuvent plus être écrites et réalisées, ou qui ne peuvent plus l'être en un temps exigible ; mais là ne se trouve que quelque chose comme le *caractère définitif* de l'abandon de l'intuition possible, laquelle ne peut pas être déterminée avec autant d'assurance et de précision dans le domaine de l'addition. Que l'on songe au regard porté sur trois dés et sur les valeurs numériques qui y figurent, pour chercher à savoir si l'on a encore devant soi une totalité momentanée, c'est-à-dire une collection d'unités, ou bien si l'on fait une addition, ou même, avec trois valeurs numériques semblables, si l'on est déjà passé à la multiplication. On voit également alors que c'est là un questionnement *psychologique* uniquement eu égard aux faits empiriques de la capacité de réalisation, mais pas eu égard à la détermination du passage d'un type de réalisation à l'autre, qui intervient à la frontière de la capacité de réalisation. Le caractère définitif de la frontière qui se trouve entre l'addition et la multiplication a été décrit comme suit par Husserl : « Si nous ne pouvons plus écrire et nommer l'addition, nous ne pouvons pas non plus la penser d'une manière propre, encore moins l'exécuter[1]. »

« Penser d'une manière propre », c'est le poste d'observation *[Merkposten]* de la phénoménologie naissante et son

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 187 ; trad. fse p. 209.

avertissement programmatique tardif. Mais Husserl se serait-il contenté, pour éviter la crise, d'exiger que, dans l'histoire européenne tout aurait dû « être pensé d'une manière propre au moins une fois », pour parer au désastre de la pensée inauthentique, c'est-à-dire opérative symbolique, tendant à la technicisation, en tant qu'une pensée jamais suffisamment fondée ? – cela reste incertain jusqu'au bout.

Cela ne signifie nulle part, et pas non plus dans ce commencement par la *Philosophie de l'arithmétique*, que les opérations purement discursives devraient être éliminées comme telles. Au contraire : le jeune Husserl est bien trop proche de l'idéal positiviste de l'exploitation économique du temps et de la force pour ne pas avoir admiré les considérables gains de temps qui ont été rendus possibles par les procédés de degré supérieur. Mais il veut savoir où se trouve le sol ferme et solide sur lequel tout cela se tient et s'affirme. La correction des présuppositions est l'œuvre du mathématicien philosophant :

> La présupposition dont nous sommes tout d'abord parti comme de quelque chose qui allait de soi, à savoir que toute opération arithmétique est une activité avec et sur les nombres effectifs, ne peut pas correspondre à la vérité. Nous nous sommes trop vite laissé conduire par la manière de voir habituelle et naïve qui ne tient pas compte de la différence entre représentations « symboliques » et représentations « propres » de nombre, et qui n'est pas conforme à ce fait fondamental que toutes les représentations de nombre que nous possédons au-delà des toutes premières dans la série des nombres sont « symboliques » et ne peuvent être que symboliques ; fait qui détermine du tout au tout le caractère, le sens et le but de l'arithmétique. Comme les logiciens de l'arithmétique ont oublié eux aussi de voir cette circonstance importante ou qu'ils ne l'ont pas estimée à sa juste valeur, une compréhension approfondie de cette discipline a dû nécessairement leur demeurer fermée… Si nous avions de tous les nombres des représentations propres comme nous en avons des premiers de la suite, il n'y aurait pas alors d'arithmétique, car elle serait complètement superflue[1].

Cela veut bien dire que l'arithmétique serait superflue si la conscience parvenait à son état de réalisation idéalisé de l'appropriation totale de ses objets. Alors naît ce paradoxe : la fondation de l'arithmétique pourrait être à ce point accen-

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 190 s. ; trad. fse p. 212 et 213.

tuée qu'elle rendrait superflu ce qui est fondé, le priverait de sens. Et cela serait en outre encore un accomplissement ? La superfluité totale [serait] la totalité du superflu même ? Il faut tenter de formuler cela autrement : si l'arithmétique pouvait être superflue, alors elle serait effectivement superflue, et notre tâche de la fonder ne serait que la vérification d'un droit à faire tout de même ce qui, *de par son essence*, ne peut pas être l'objet d'une essentialité, parce que, justement, devenant superflu à l'approche de sa perfection.

Il faut ici que soit dit que toute fondation de l'arithmétique qui va au-delà de ce qui est nécessaire à sa fondation stricte est superflue. Elle n'est nécessaire que dans sa symbolicité bien fondée, mais justement pas en soi, en tant que rapportée à une région d'essentialités pures, mais en tant que construction bien fondée pour ceux qui en ont besoin. Ce besoin aussi doit pouvoir être fondé, et il règle ce qui est à justifier et ce qui ne l'est pas dans la construction. Justification et fondement ne sont manifestement pas ici une seule et même chose. Le concept de la justification conduit inévitablement à la « nature humaine », celui de la fondation à la nature « divine ».

C'est précisément et justement ici qu'apparaît la relation, rare dans la langue de Husserl, à ce qui est par ailleurs si volontiers nommé *la nature humaine* en philosophie. Celle-ci est un fait, d'où que puissent être dérivées ses conditions et ses qualités. Par conséquent est également un fait – indépendamment de toutes les exigences de la fondation – ce qui devient une nécessité par la limitation de la capacité de réalisation : l'arithmétique. Sous cet aspect, ce sont justement les techniques opérationnelles de rang supérieur, et dignes d'admiration, qui apparaissent comme des prothèses, comme des organes de remplacement pour quelque chose qui pourrait tout à fait être pensé comme atteignable, dans des conditions de part en part non contradictoires, sur le plan de la considération intuitive, même s'il n'est pas déclaré par là, ou ne peut être déclaré, pour quel type de sujet cela pourrait être constaté dans des conditions d'essence.

On ne peut pas reprocher à Husserl d'avoir des penchants anthropologiques, et peut-être ne faut-il voir qu'une stricte correspondance dans le fait que l'autre phrase soit tout aussi vraie en ce qui le concerne, que les penchants théologiques lui seraient tout à fait étrangers – ce qui n'exclut pas qu'il ait des implications théologiques, ou même quelque chose comme une crypto-théologie.

Mais le fait fondamental pour la naissance de la phénoménologie, que l'on n'a pas le droit de styliser en une nécessité philosophique une limitation anthropologique factuelle, que la quantité des visions d'essence qui nous est possible n'a absolument rien à voir avec une vision d'essence possible, cela est presque inévitablement exprimé, par Husserl également, dans le langage de la théologie. Celui-ci n'est alors rien d'autre que l'arrière-plan du constat de ce qu'il y a de factuel chez le sujet humain :

> Il tient à la finitude de la nature humaine que nous rencontrions ici des limites, quelles qu'elles soient. Il n'y a qu'à un entendement infini que nous pouvons attribuer la représentation propre de « tous » les nombres ; car c'est en cela que consisterait finalement la capacité d'unifier une véritable infinité d'éléments en une représentation explicite[1].

L'Antiquité déjà avait attribué à Platon l'affirmation selon laquelle le dieu ferait toujours de la géométrie. Ce qui avait donné, dans le langage de Leibniz, la formule, premièrement plus générale et deuxièmement théologiquement réactualisée, que, lorsque le dieu calcule naît un monde : *« Cum deus calculat, fit mundus. »* Husserl se réfère directement à la formulation platonicienne modifiée par Gauss, qui dit maintenant que le dieu fait de l'arithmétique : *« ho theos arithmetizei. »* Le théoricien du nombre Dedekind n'a certes pas voulu défendre le dieu contre le destin que Gauss lui avait attribué, mais il voulait néanmoins réclamer cette prétendue distinction pour l'homme. Il pensait ainsi faire quelque chose qui a de tous temps été le destin des attributs et des distinctions théologiques : préparer conceptuellement la compréhension de soi et la distinction de soi de l'homme. L'homme ferait toujours de l'arithmétique, est-il dit dans le slogan du traité *Que sont et que doivent être les nombres ?* : *« aei ho anthropos arithmetizei. »* Cela ne pourrait être approuvé, ajoute Husserl dans sa note de bas de page. Il propose de supprimer de l'expression le petit mot « toujours » : *« ho anthropos arithmetizei. »*

Le lecteur de la dissertation remarque immédiatement le point d'attaque de ce raccourcissement, tout comme le caractère inévitable pour Husserl de le maintenir. On pourrait dire que sans cette infime modification, la phénoménologie n'aurait

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 191 s. ; trad. fse p. 213.

pas pu exister. Ou bien : la présomption de la phénoménologie à venir a lieu dans cette correction. Maintenir le fait que l'homme ferait *toujours* de l'arithmétique reviendrait *eo ipso* à contester sa capacité à jamais acquérir d'autres vues que discursives et opératives symboliques. Que l'homme fasse de l'arithmétique, c'est un fait – et cela doit le rester –, parce que cela exprime une situation déficiente de son intellectualité : il le fait parce qu'il n'arrive pas à progresser sur l'autre voie, celle que lui prescrit sa raison – mais simultanément sur la voie que cette même raison lui prescrit dans ce cas. Et il ne le fait justement pas toujours. Il lui est resté un étroit domaine de l'intuition des essences dans lequel il n'est pas tributaire de procédures abrégées et simplifiées. Entre la sévérité de cette limitation qui lui est imposée et cette infinité supposée de l'intuition qui se passe d'arithmétique, il existe – le fait le commande – non pas seulement une quantité de passages, de stades intermédiaires pensables, mais aussi la possibilité de penser un élargissement – l'espace pour une phénoménologie. Seulement, l'intérêt de celle-ci n'est justement pas de travailler à élargir la base de l'arithmétique. Au contraire : son intérêt devrait être de montrer qu'en termes d'essence cette base pourrait être encore plus petite qu'elle n'est, que sa frontière est donc un fait psychologique pouvant encore être réduit. Non, en termes d'essence, ce n'est pas le domaine qui a besoin d'être élargi.

Certes, il ne s'applique justement pas à la phénoménologie qu'elle s'accommoderait de frontières préétablies, mais qu'elle se targue de pouvoir les déplacer, si ce n'est de les supprimer. Mais pour l'arithmétique, ce besoin n'existe pas du tout, même si Husserl semble ici le présumer. Comme à tout rationalisme, ce qui sert d'encouragement à cela est la pensée d'autres êtres raisonnables possibles, fût-ce de limitation donnée, et même si la fantaisie de Husserl n'est pas portée à en faire les habitants d'autres mondes : « Mais toujours est-il que l'on pourrait imaginer des êtres finis qui réussiraient à se représenter effectivement les millions et les millions de trillions, et même les années-lumière des astronomes ; cas qui suffirait à enlever toute occasion pratique à la formation d'une arithmétique[1]. » Sur cette échelle, l'homme cependant devra être localisé au degré le plus inférieur : « À la vérité nous sommes éloignés

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 19 ; trad. fse p. 214.

de ce cas hypothétique idéal presque pour toutes ses opérations. »

La grandeur de cet éloignement n'a donc presque aucune importance. Husserl se réfère pour cela à Wilhelm Wundt, qui prétend avoir fixé à douze la limite jusqu'à laquelle la représentation des concepts de nombres authentiques serait encore possible : « Si nous ne disposions que des représentations propres de multiplicité, la suite des nombres finirait alors à douze dans le meilleur des cas, et au-delà nous n'aurions même pas le concept d'une continuation[1]. » Une théorie déjà phénoménologique devrait être entièrement indépendante du constat empirique, et n'affirmer donner à voir comme intuitive que la base absolument nécessaire des nombres naturels, indépendamment de ce qui aurait jamais été « constaté ».

Ce cas idéal, « dont nous sommes éloignés presque pour toutes ses opérations », ne peut donc jamais se trouver dans un degré quelconque du déplacement de la frontière entre opération propre et opération symbolique avec des nombres, et pas même – il faudra aller jusque-là – dans la formation du concept de nombres lui-même. Aucun motif pertinent n'est reconnaissable pour seulement entreprendre une collection d'unités si l'on peut avoir devant soi par la simple intuition ces unités dans leur donation authentique. Exprimé autrement : la collection d'unités est déjà justifiée par la procédure symbolique qui repose sur elle, bien qu'elle ne soit pas rendue nécessaire par elle. Husserl ajoute certes encore, contre Gauss, que le dieu pratiquant l'arithmétique ne s'accorderait pas « avec le concept d'un être infiniment parfait », mais il ne tranche pas quant à savoir si ce qui est possible, en mode de représentation propre, à la base de l'arithmétique pourrait seulement, ou devrait, appartenir au concept de cet être infiniment parfait, c'est-à-dire à son omniscience : la formation des concepts de nombres sans leur transposition en unités désignées symboliquement. Mais c'est précisément cela qui devient, pour un être infiniment parfait, non pas inacceptable, mais bel et bien superflu : « la fondation parfaite [devient] elle-même infondée. »

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 222 ; trad. fse p. 250. Wilhelm WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* II, 2[e] éd. Leipzig, 1880, p. 214.

Cependant, même lorsqu'il est formé et fondé de la manière la plus parfaite par l'intuition, le concept de nombres ne reçoit sa justification que et seulement lorsqu'on lui adjoint une sorte d'objectalité autonome, c'est-à-dire une idéalité platonicienne. Si les nombres étaient quelque chose d'encore indépendant de l'intellect, leur admission dans le savoir serait réglée par la norme des objets valant pour tout savoir, et à plus forte raison pour l'omniscience. Il ne dépendrait plus de l'arbitraire de celui qui sait former des concepts de nombres de la manière la plus parfaite qu'il veuille également le faire ou pas, une fois qu'il s'est soumis à l'idéal de la science. Là se trouve la raison du passage de cette vision d'essence au platonisme, comme le pas qui va de la simple connaissance de ce qui est *possible* selon l'essence à ce qui est *nécessaire* comme essence, et qui ne doit devenir objet du savoir que comme tel. Dans cette mesure, le platonisme est une règle pour la dignité de connaissance homogène des objets, comme l'idéalisme. Seulement : existe-t-il une bonne raison d'admettre des idées de concepts de nombres ?

Le cas idéal de la représentation propre, non symbolique, de multiplicité est celui qui a lieu sans le temps, dans l'intuition acquise en un instant et d'un seul regard. Les exemples de Husserl tendent vers la possibilité d'une telle saisie momentanée par la configuration de la diversité ; donc par exemple les six faces du dé avec les empreintes standardisées. Mais ces exemples de diversités figurales, contemporains des débuts de la Gestaltpsychologie, donnent à penser quand il est question des empreintes fixes, comme pour le dé. Je ne mentionne cette réserve que parce qu'elle soulève la question de savoir si l'exclusion du temps est véritablement contraignante pour la représentation propre d'une diversité déterminée. Si l'on considère l'histoire ultérieure de la phénoménologie, l'objection est tout simplement décisive ; c'est par ce problème que Husserl est conduit à la théorie de la constitution de la conscience intime du temps, pour y découvrir la possibilité d'une momentanéité discursivement étendue, d'une présence qui n'est pas strictement momentanée, celle de la rétention. De façon plus pointue : pour engendrer le paradoxe d'une momentanéité non momentanée, au profit d'une évidence accrue. Pour la théorie des nombres, cela est parfaitement superflu.

L'exemple de l'unité de forme *[gestalthaft]* de multiplicité ne donne pas seulement à penser, il est également dangereux

en ce qui concerne la différence par rapport à la représentation symbolique : le regard du joueur sur le dé lancé ne lui permet pas du tout de saisir une multiplicité comme unité, mais une figure imagée, une empreinte familière en tant que représentant symbolique d'une valeur qui a, dans le jeu qui est joué, une signification réglée. Les faces des dés qui sont tournées vers le haut représentent une constellation qui, dans l'instant donné du jeu, signifie gain ou perte, et qui pourrait être comprise tout aussi bien par quelqu'un qui ne connaît pas le dénombrement ou l'addition, que par quelqu'un qui les connaît. Il faut, de fait, insister là-dessus que toute saisie d'une multiplicité comme unité, c'est-à-dire tout genre de collection, tend certes, psychologiquement, vers la facilitation du regard global par configuration, par production d'une figure, mais que phénoménologiquement, c'est-à-dire par nécessité d'essence, elle peut être un acte continu, discursif, palpant la diversité, y compris pour le deux et le trois, parce que la formule d'engendrement pour tous les nombres naturels $n + 1$ est toujours discursive.

Je crois que la mise en équivalence du propre et de la simultanéité est un préjugé scolastique venu de l'école de Franz Brentano. Le cas idéal de l'évidence est simultanément le cas de l'esprit divin absolu et de son *totum simul*. C'est à cela que remonte le refus de Husserl d'admettre l'essai d'explication voulant que le simple coup d'œil ne doive « pas être pris d'une manière tout à fait stricte[1] », car dans chaque instant ne devant pas être pris d'une manière tout à fait stricte, l'œil serait effectivement en mouvement. Mais c'est exactement cela qui sera la possibilité ouverte par le phénomène de la rétention[2].

Qu'arrive-t-il lorsque l'on entre dans une salle et que l'on saisit d'un regard ce qui permet de juger qu'il y a une multiplicité de gens ? « Nous levons les yeux vers le ciel étoilé, et

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 197 ; trad. fse p. 220.

2. L'objection que l'appui de la représentation propre sur des configurations figurales en ferait des représentants symboliques, puisque la multiplicité contenue en elles ne serait plus perçue et que s'y superposerait le moment figural *[gestalhaft]*, est considérée par Husserl lui-même comme le cas limite de la saisie accélérée de multiplicités, lorsqu'il dit « que souvent aussi, quand la pensée suit un cours accéléré, l'intuition extérieure peut devenir, sans aucun processus rudimentaire, simplement en vertu de son caractère figural, le remplaçant symbolique de la représentation propre de la multiplicité » (HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 213 s. ; trad. fse p. 240 s.).

d'un simple coup d'œil nous jugeons : beaucoup d'étoiles[1]. » Il ne faut pas seulement prêter attention à ce qui est réalisé là, bien que manifestement cela ne puisse pas être réalisé, mais au fait que le résultat de ce seul regard est à chaque fois introduit par l'ajout que « nous jugeons ». Il est question de la justification du jugement ; comment un tel jugement peut-il être vrai, assumé, fondé ? Manifestement, deux moments partiels suffisent à cette réalisation : premièrement la saisie suffisante et propre de quelques-uns des éléments de cette multiplicité ; deuxièmement, le constat de sa composition homogène dans tout le reste. Ou bien, peut-être mieux : le rejet de l'objection possible que, dans la multiplicité pourraient être contenus des éléments qui ne seraient pas du même genre que ceux qui ont été primairement et partiellement saisis. Cette vérification anticipatrice de la composition homogène pose d'emblée, et remplace, l'intention non réalisée de saisir complètement et de part en part comme multiplicité déterminable ce dont je vais juger là. L'expression « beaucoup » ou « multitude » est un renoncement à une détermination plus précise, mais au profit de ce que l'on a encore le droit d'appeler « intuition ». L'imprécision peu posséder de l'évidence. Et comme cette réalisation rudimentaire consiste en deux réalisations partielles distinctes, il faudra à partir de là accepter également la formule que le « simple coup d'œil » ne doit pas être pris d'une manière trop stricte.

Néanmoins, le fait de se satisfaire d'un simple rudiment de la collection doit inclure la conscience de ce qu'il ne s'agit justement que d'un rudiment ; sans quoi la seconde réalisation partielle, celle de l'exclusion des éléments hétérogènes, ne vaudrait rien ou ne serait pas même motivée. La réalisation partielle doit se saisir elle-même comme telle, et elle ne peut le faire qu'en ayant conscience de la réalisation totale qui reste due. Elle est toujours ce qui est cherché.

Mais : « D'où savons-nous qu'une "collection totale" doit être cherchée[2] ? » La réponse qu'aucun membre des éléments partiels saisis ne peut être avéré comme étant le dernier ne suffit manifestement pas. À l'inverse, la possibilité de relier le dernier élément de la collection partielle saisie avec un élément

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 196 ; trad. fse p. 219.
2. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 197 ; trad. fse p. 221.

suivant doit fonder la conscience de la progression possible. La conscience se saisit comme ce qui est de toute façon partiel par contraste avec ce qui n'est pas encore totalement présent pour Husserl dans ce traité : son intentionnalité.

> De même qu'elle doit libérer des membres derrière elle dans l'indéterminé, elle perçoit devant elle de l'indéterminé. Cette symétrie qui entoure, flanque l'étroit extrait de donation authentique, lui permet de saisir ce qui ne lui est pas du tout donné actuellement : tandis que continuellement des membres nouveaux sont appréhendés et rattachés, il s'en échappe en revanche d'autres parmi ceux qui ont été séparés auparavant ; les actes qui les représentent pour eux-mêmes s'estompent toujours davantage dans l'arrière-fond de la conscience et s'évanouissent enfin tout à fait. Pourtant nous possédons de l'unité du processus « entier » un concept déterminé[1].

Un concept qui ne peut pourtant être rien d'autre que la conscience de soi-même, de la manière fondamentale du procédé : de l'intentionnalité. L'imprécision vers les deux côtés devient un renvoi à ce qui se trouve derrière l'horizon. Alors la question qui se pose est de savoir si le rudiment, en tant que partie pour le tout, n'a pas tout de même de fonction symbolique.

Certes, Husserl pense que c'est « l'unité représentée de ce processus » qui sert de « représentation symbolique de remplacement » pour l'unité propre de la collection effective qui est recherchée, mais inexécutable. Ce n'est que le schéma fondamental d'une future phénoménologie de la perception, s'il pose la question de telle sorte que la perception partielle devienne le représentant, sous forme de signe, de quelque chose que la réalisation de conscience ne peut pas atteindre : « comment les deux ou trois premières étapes du processus peuvent-elles servir de signes pour le processus complet prétendument cherché[2] ? » Ce qui doit à tout prix être évité est explicitement désigné comme un moyen de sauvetage inadmissible : admettre des activités psychiques inconscientes pour répondre à cette question. Au lieu de cela apparaît pour le tout une particularité, qui est tout autant un signe, et qui est appelée une quasi-qualité, que celle qui avait déjà dû être supposée pour

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 198 ; trad. fse p. 222.
2. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 200 ; trad. fse p. 224.

la saisie de la configuration partielle. Mais alors se pose au lecteur la question de savoir si cette distinction entre représentation propre et représentation représentative existe vraiment, si ce n'est pas absolument la qualité de signe du donné qui détermine constamment les réalisations, à tout le moins de la perception.

Lorsque, en 1887, Husserl fit enregistrer à Halle son doctorat soutenu à Vienne en 1884, il lui fallut inviter à une disputation dont il devait publier et défendre les huit thèses. La quatrième thèse ne surprend pas : le concept de temps ne serait pas inclus dans le concept de nombres ; mais la cinquième thèse donne une version extraordinairement étroite de ce qu'il considérait à ce moment-là – c'est-à-dire déjà après la lecture des *Contributions à l'analyse des sensations* de Mach de 1886 – comme devant être réalisé sous forme de collection par un seul regard : « Au sens propre on ne peut guère compter au-delà de trois[1]. » Si l'on songe que zéro et un n'étaient pas des nombres pour lui, il ne reste que le deux et le trois en tant que nombres qui peuvent être formés au sens propre et accompli. Mais si l'on songe que dans un autre passage, Husserl a également indiqué le douze comme limite de l'atteignable adéquat, on ne peut se soustraire à ce soupçon : ne faut-il pas également voir déjà le deux et le trois comme au-delà de l'adéquation – alors seulement admise comme cas idéal – de l'accomplissement de l'intuition lors de la formation de concepts de nombres ? Tout le désavantage de la double nature logico-psychologique de cette *Philosophie de l'arithmétique* devient perceptible dans le petit mot « guère ». Tout serait différent si Husserl, indépendamment de résultats empiriques, avait écrit : pour des raisons de fondation on n'a pas besoin, au sens propre, de pouvoir compter au-delà de trois.

Au vu des efforts pré-phénoménologiques de Husserl à propos du concept de nombres, on peut se demander si le dénombrement est une réalisation fondamentale et essentielle de la conscience, donc aussi d'une conscience absolument, l'une de ses déterminations transcendantales. S'il fallait répondre par l'affirmative, alors on aurait devant soi, dans les analyses de la conscience du nombre, un morceau de phénoménologie avant la phénoménologie, bien que ces analyses soient tout simplement appelées « psychologiques » et « logiques ».

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 339.

Tout d'abord, il faut faire la distinction entre la théorie du nombre, la philosophie de l'arithmétique, en tant que recherche philosophique fondamentale dans le champ de la fondation de la mathématique et de la science de la nature d'une part, *et* l'appartenance, d'autre part, de cette thématique à la phénoménologie, encore à venir pour Husserl, dans la particularité de ses objets. Contre l'importance phénoménologique des analyses de la conscience du nombre vient s'inscrire cet état de fait étrange que, Husserl lui-même, dans ses époques phénoménologiques, ne s'est guère référé à ses premiers travaux sur la théorie du nombre. Plus encore : le thème du nombre a comme disparu du sol de la terre, ou mieux encore : été avalé par le sol de l'école – pour autant que l'état des sources permette d'affirmer cela.

On devrait chercher les raisons de cela. Elles permettraient peut-être aussi de voir davantage qu'auparavant dans la chose même. Au questionnement : est-ce qu'il appartient nécessairement au complexe de réalisations d'une conscience absolument que celle-ci forme le concept des multiplicités et édifie là-dessus des concepts de nombres comme ceux de multiplicités déterminées ? il devrait être répondu par la négative si, dans l'opération du dénombrement, nous avions affaire à une simple fonction accessoire d'aide de la conscience. À quelque chose par conséquent qui ne consiste qu'en représentations représentatives et qui n'a rien à voir avec une « chose même » – et dont par conséquent il ne *peut* pas du tout exister de phénoménologie.

On peut aussi poser la question sous la forme d'une expérience de pensée métaphysique : devrait-on attribuer à un dieu, pour autant que la phénoménologie en aurait un, la capacité des concepts de nombres comme attribut de sa perfection ? Si dieu *sait* compter, cela n'a encore jamais été la question métaphysique, parce que cela aurait conduit de toute façon à un conflit sur les questions d'omnipotence, mais s'il compte vraiment, ou comptait – autrement dit, de savoir si ce qu'il fait constamment dans l'accomplissement de son essence, de sa béatitude, de sa pure spiritualité, c'est de compter. Peut-être ne pourrait-il pas créer un monde, pas même avoir un monde en tant que quintessence d'objets, dans la mesure où il ne posséderait pas une géométrie. Celle-ci est quelque chose comme l'outil constructif pour faire un monde. Mais on peut se demander si cela vaut aussi pour des multiplicités et des

concepts de nombres. On peut se demander si compter est une perfection intellectuelle – alors elle appartient à un « *ens perfectissimum (quo maius cogitare nequit)* » – ou seulement un genre d'expédient pour des intelligences trop sollicitées.

Le problème commence déjà avec la chose même : la multiplicité est-elle une distinction ou un amoindrissement de valeur ? Cette problématicité est déjà apparue à la scolastique médiévale, lorsqu'elle a posé le problème de l'individuation des anges, avec le résultat qu'il n'y avait pas de multiplicité des anges. Tout ange individuel serait identique à son espèce, par conséquent quelque chose d'absolument unique et de non reproductible. Bien entendu, cette théorie fut édifiée avant tout pour satisfaire à la thèse d'Aristote que la matière serait le principe de l'individuation. Par conséquent, l'individualité ne pouvait pas être quelque chose qui ajouterait quoi que ce soit d'essentiel aux déterminations d'essence de l'espèce, et qui peut être indiqué par des prédicats. Mais dans ce concept de l'individuation se trouve un fondement pour la formation de multiplicités et de concepts de nombres, car les individus produits de la sorte peuvent être comptés de façon réelle et réaliste. Dès lors ils sont identiques par la forme et différents par la matière, c'est-à-dire qu'ils sont déjà déterminés dans leurs différences par de simples quantités. Le fait qu'ils soient différents n'est pas différenciation.

La théorie antique de l'individuation était un fâcheux morceau de paganisme que la scolastique chrétienne s'était laissé imposer, et dont elle ne pouvait se débarrasser que laborieusement par un nouveau concept de l'individuation et de l'individualité *[haecceitas]*. Lorsqu'elle s'en est débarrassé, s'est fait valoir une image tout autre de la conception divine de la multiplicité que pour les anges, et du même coup de l'individualité. Elle était avant tout fondée là-dessus que l'âme immortelle n'était pas transmise par la voie de l'engendrement des enfants par les parents, mais qu'elle devait être portée à l'existence dans chaque cas unique par un acte de création particulier. Cette noble conception (créationnisme) incluait nécessairement que les individualités humaines ne devaient pas être formées *[geprägt]* à partir de matrices, ne devaient pas seulement être maintenues séparées dans l'espace et dans le temps par leur matière, mais devaient être des unicités absolues, qui avaient été voulues comme impossibles à confondre, à partir du fonds inépuisable de la divinité elle-même.

Cette modification, importante au plus haut point, de la métaphysique *anthropologique* entraîna aussi une modification de la métaphysique *théologique* : Dieu n'avait pas seulement créé les anges comme représentants à chaque fois uniques de leur espèce, mais aussi les hommes, bien que, depuis Duns Scot, la chose ait été représentée dans la théorie par un abaissement du niveau en dessous du plan de l'espèce *[Species specialissima]*. Mais si pas même les hommes et les anges ne formaient des multiplicités dont la connaissance aurait pu exiger des concepts de nombres, alors tombait du même coup toute nécessité, pour la relation de la divinité à ses créations distinguées, de former des multiplicités indéterminées ou déterminées, des concepts de nombres. Il est important de voir que dans notre tradition métaphysique disparaissent des objets de dénombrement essentiels. La dignité du dénombrable tombe ainsi en dessous du seuil de ce que l'on peut exiger du dieu. À moins que l'on n'admette que le simple dénombrement sans dénombrable, c'est-à-dire la systématique des concepts de nombres comme tels, ne soit sa digne occupation.

Mais c'est justement cette autonomisation du nombre que la phénoménologie exclut. C'est pourquoi la *Philosophie de l'arithmétique* est une étape préalable si décisive des conceptions phénoménologiques fondamentales : on ne parvient au nombre, au dénombrement et au système des nombres que par la formation intuitivement fondée du concept de la multiplicité, et cela encore uniquement aux degrés les plus inférieurs de la formation de multiplicités déterminées en tant que nombres. C'est pourquoi, dans cette philosophie, les décisions tombent déjà dès la question de savoir si zéro et un sont des nombres, et de savoir où la formation de multiplicités et de concepts de nombres passe de la formation intuitive à la formation symbolique. C'est dans l'espace étroit qui ne va peut-être que du deux au cinq ou au sept, que s'accomplit la formation conceptuelle fondée, avec laquelle il devient alors possible presque sans limites d'opérer symboliquement et systématiquement. Cet enchaînement du conceptuel à l'intuitif, du symbolique à l'auto-donné, est l'anticipation de la décision phénoménologique fondamentale.

Mais celle-ci peut être totalement désolidarisée et autonomisée par rapport à la thématique de l'arithmétique, des

nombres et du système numérique. La solidité de la fondation de l'arithmétique n'est pas du tout remise en cause lorsque la base de l'intuitivité est si étroite et limitée que naît une discordance gigantesque entre les réalisations et les opérations propres et celles qui ne sont que représentatives, entre les intuitives et les symboliques. La solidité des fondements n'est pas ici une question de proportions quantitatives. Le malaise ne gagne que celui qui a déjà pris connaissance, en ce moment des origines, de la *Krisis* de Husserl.

Concernant l'expérience de pensée, on peut maintenant demander si le dieu phénoménologique pourrait, ou même devrait, se distinguer s'il parvenait à déplacer, à inverser ou même à supprimer la discordance décrite au profit de l'intuitivité. Si l'on réfléchit à cela tout à fait indépendamment de la question de savoir si son intérêt pourrait seulement être de compter, la réponse surprenante est que la sagesse, ou l'omniscience, d'un dieu ne peut pas consister dans l'extension vers l'inutile. Là où l'extension est arbitraire, la quantité indifférente envers la qualité, l'économie décriée devient également la « raison » d'un dieu. Dans une tournure anthropologique maintenant : *L'étroitesse de la conscience*, telle qu'elle est constatée chez l'homme en tant que fait psychologique de l'expérience interne, et telle qu'elle passe dans la philosophie de l'arithmétique, est très exactement dosée dans cette dernière par rapport à la nécessité de la réalisation fondatrice. L'économie n'est absolument pas ici une perte d'essence, nul renoncement à quelque chose qui devrait « proprement » avoir lieu ou devenir atteignable dans une dimension quelconque du souhaitable.

Si donc dieu devait compter, il n'existerait pas de raison suffisante pour que ses concepts de multiplicité indéterminée et déterminée dussent avoir une base et un prolongement dans l'intuition différents et plus étendus que ceux qui peuvent être constatés pour l'intellect humain dans l'arithmétique. Ce qui ressemble à de l'étroitesse est ici de part en part normalité de la conscience de par les exigences de la chose même. Dans cette réalisation, il n'y aurait rien à gagner à un élargissement de l'étroitesse.

Conformément à ces présupposés, il sera permis de dire que la *Philosophie de l'arithmétique*, bien que n'ayant pas encore été écrite dans la langue et selon les critères de la phénoménologie, satisfait parfaitement aux exigences de celle-ci, et qu'elle s'approche tout à fait – avec quelques restrictions – d'une théorie de la conscience absolument, d'une théorie de l'essence du sujet. Les restrictions se trouvent dans le domaine de l'a priori de la corrélativité, c'est-à-dire de l'acte et du contenu de l'acte, de l'action du sujet et de la donation de l'objet. Là se trouvent des incertitudes dans l'analyse, des différences déjà entre *Le Concept de nombre* plus ancien et la *Philosophie de l'arithmétique* plus récente.

Certes, tout ce qui est dit là de l'appareil de la représentation symbolique renvoie déjà au traité sur la *Krisis* des dernières années, au grand exemple de l'algébraïsation de la géométrie, de la formalisation de toutes les disciplines se détachant, et finalement détachées de l'intuition, de la science positive. Et pourtant, le paradigme du nombre ne se prête pas à une intégration dans la critique tardive, et de fait, ne s'y intègre pas. La raison en est qu'un élargissement de la base d'intuitivité ne pourrait tout bonnement contribuer en rien à la solidification de l'arithmétique et de la théorie du nombre. Le paradoxe est justifié, que l'étroite bande d'évidence qui est au fondement de tout l'édifice du nombre ne pourrait rien gagner par un élargissement. En outre, tout élargissement serait arbitraire, contingent, et impossible à fonder justement dans sa quantité.

En revanche, il faudra demander s'il vaut la peine de disputer de la limite supérieure de la donation intuitive et propre de manière analogue que pour le zéro et le un de la limite inférieure. Au rang inférieur sont réglées des questions d'essence décisives du concept de nombres ; de l'autre côté rien. Pour accentuer encore les choses : la limitation de la donation intuitive à un seul pas du type fondamental $n + 1$, c'est-à-dire du 2 au 3, suffirait une fois pour toutes à comprendre, à fonder et à considérer comme fondé un système numérique symboliquement augmenté dans tout ce qui suit. Nous aurions alors deux non-nombres – parce que ne reposant pas sur une multiplicité, ni ne déterminant leur indétermination –, le 0 et le 1, qui ne serviraient qu'à la représentation de résultats soustractifs, de même que deux nombres propres, le 2 et le 3, qui auraient à conduire jusqu'à l'intuition évidente le pas de la formation des nombres : par ailleurs, un royaume indéterminé, par itération de processus acquis une fois pour toutes de nombres construits, le système numérique.

On pourrait parfaitement ériger en critère de la phénoménologie commençante, c'est-à-dire du détournement des résultats empiristes et naturalistes, que la constatation factuelle de la limite supérieure de l'intuition « propre » des nombres devienne indifférente devant la déclaration d'essence sur la base, aussi nécessaire que suffisante, de toute conceptualité du nombre. Sur ce point, il est déjà éclairant que Husserl ait établi, comme cinquième thèse de ses thèses de disputation de 1887 que : « Au sens propre, on ne peut guère compter au-delà de trois. » Le psychique factuel serait alors exactement congruent avec ce qui est objectivement nécessaire, sans que la justification de l'un par l'autre ait été donnée ; autrement, Husserl ne serait pas revenu, dans la *Philosophie de l'arithmétique*, aux données empiriques, à la douzaine annoncée par Wilhelm Wundt – « ou un nombre inférieur qui lui est proche [en tant que] dernière limite pour former les concepts de nombres propres[1] ».

C'est une réflexion qu'il ne faut pas confondre avec la question de savoir quels symboles chiffrés sont absolument nécessaires pour édifier un système numérique. Les symboles 0 et 1 ont une valeur fonctionnelle tout autre dans un système dyadique, dans lequel la place du chiffre unique est immédiatement épuisée par le 1, alors que le 2 doit déjà être représenté par un chiffre double, correspondant à notre 10. C'est là un problème concernant les moyens de représentation du système numérique, qui n'a absolument rien à voir avec sa fondation sur les concepts de multiplicité indéterminée et déterminée. Il apparaît simultanément ici comment un manque d'économie peut déboucher précisément sur un avantage technique factuel : le système numérique décadique a conservé son économie pour des machines à calculer mécaniques, mais la perd aussitôt que l'on doit travailler avec des moyens électriques, avec de simples interrupteurs ne donnant que deux positions possibles ; lorsqu'il n'y a que deux positions possibles, c'est le système dyadique qui est adéquat, bien que, pensé en tant que schéma d'écriture, il soit peu maniable et non économique. Il y a ici une antithétique très claire entre la machine et le dieu : la machine, pourrait-on dire en exagérant, ne sait rien faire mieux et avec plus de fiabilité que de compter, le dieu

1. Husserl, *Husserliana* XII, p. 192 ; trad. fse p. 235.

justement ne fait absolument pas cela, bien que, évidemment, il le ferait avec encore plus de fiabilité que la machine, s'il le faisait.

« Le concept de temps n'est pas contenu dans le concept de nombre », énonçait la quatrième thèse de Husserl. Elle vaut pour le substrat intuitif de la formation des concepts, pas pour l'ensemble du mécanisme numérique. Si l'on lit la thèse à partir du développement ultérieur de la théorie de la conscience du temps, on peut continuer à dire qu'elle se maintient, parce que la rétention n'est pas elle-même temps, mais moment constituant de la conscience du temps. Dans la rétention, il y aura certes une pluralité de données originelles dans une séquence inchangeable, mais il est simultanément décidé pour la conscience – et non pas seulement pour la conscience humaine accessible de manière psychologico-empirique –, en tant que constat conforme à l'essence, qu'aucune donation originelle ne peut être en soi diverse, mais que toute diversité présuppose qu'une donnée originelle modifie les autres, les pourvoit d'un index quant à leur position dans la séquence de la rétention. Là-dessus repose le fait que la conscience du temps est avant tout une déterminité ordinale.

Étant donné que les déclarations sur la conscience du temps et sur la rétention sont des déclarations d'essence, avec la prétention de valoir pour toute conscience possible, le cas idéal que Husserl a hérité de la scolastique à travers Brentano, celui du *totum simul*, ne peut pas être maintenu. Le degré d'autodonation est déterminé par la rétention et la protention. Et bien qu'une conscience capable de rétention parfaite, ne s'interrompant pas et ne diminuant pas, soit pensable sans contradiction, même celle-ci ne peut plus être pensée comme la conscience d'un « seul regard ». La théorie phénoménologique de la conscience n'admettra plus la thèse de la disputation de Halle, que le concept de temps ne soit pas contenu dans le concept de nombres. Mais qu'est alors ce cas idéal ? Une fois que l'on s'est débarrassé du socle, ou du sédiment, des concepts de nombres adéquatement réalisables, le soupçon disparaît qu'il pourrait exister quelque chose comme des idées de nombres perçues par intuition pure. Aussitôt que l'essence de la conscience exclut cela, on peut franchir le pas résolu qui avait commencé par la critique husserlienne de la phrase de Gauss : que le dieu

ferait constamment de l'arithmétique – dans le cas idéal, on ne compte ni ne calcule absolument pas.

Si ces objets idéaux n'existent plus, alors ils n'appartiennent plus non plus au fonds d'une omniscience. Qui connaît et reconnaît l'essence n'a pas besoin de connaître les exemplaires dans lesquels l'essentiel est représenté, ni par conséquent de les compter. Ce ne sont toujours que des exemplaires que l'on compte. Ce que l'on compte est du factuel, pas de l'essentiel. Compter n'est pas essentiel. La formation des concepts de nombres est certes un exemple sans pareil de l'intentionnalité, mais à l'inverse, il n'est pas admissible de déduire de la structure de la conscience comme intentionnalité que les concepts de nombres devraient être une possession et un état essentiels d'une conscience absolument. Le président d'une assemblée dans laquelle il faut délibérer constate à laquelle de ses propositions se range la majorité ; si des doutes sont émis sur son constat, il faut compter. Là où il est nécessaire de compter, il y a, à la base ou au préalable, un acte d'imperfection. C'est un concept erroné de la perfection de considérer toute saisie rudimentaire de pluralités – à juste titre reconnue par Husserl comme une aide – comme quelque chose qui devrait à vrai dire se produire si les choses se déroulaient tout à fait correctement. Ce qui est dénombrable ne vaut pas d'être traité autrement que par une facilitation symbolique.

C'est pourquoi il n'est pas non plus juste d'utiliser le concept de l'intérêt comme s'il limitait une intention existant en soi et pour soi de parcourir tous les objets jusqu'à épuisement. Le concept est utilisé comme un principe économique qui ne légitime pas que l'on cède aux interdictions qui émanent de la chose. L'intérêt ne limite pas à la finitude économique absolument, il détermine des options parmi les finitudes, qui sont tirées de l'arrière-plan de donation indéterminée vers le premier plan de l'attention :

> Aussitôt que l'intérêt se tourne vers une chose simplement en vertu d'une certaine constitution intrinsèque, alors que d'un seul coup s'illumine l'ensemble global des objets de ce genre, eux qui jusqu'ici n'avaient pas encore été remarqués dans l'arrière-fond intuitif, pourvu seulement qu'ils se détachent d'une manière suffisamment tranchée pour pouvoir former en général une unité de multiplicité facilement remarquable ; et selon que l'intérêt se tourne tantôt vers tel concept de genre et tantôt vers tel autre, c'est tantôt telle unité de multiplicité et tantôt telle autre qu'il tire avec lui de l'arrière-fond inanalysé[1].

La critique tardive que Husserl a dirigée, dans le dernier de ses ouvrages encore publié par lui-même, sous le slogan de la formalisation et de la technicisation, contre le tournant fondamental dans l'idée de la science des Temps modernes, recueille certes les questions fondamentales de sa première époque philosophique dans la *Philosophie de l'arithmétique*, mais elle ne peut pas être considérée sans réserve comme un simple recours aux implications de celle-ci. Ce qui demeure commun de manière inchangée est que, dans la relation entre le concept et l'intuition, entre le représentance symbolique et l'autodonation accomplie, la problématique nodale de toute relation de la théorie est appliquée à ses objets, et même celle de toute expérience vivante à sa réalité.

Il faut se représenter le Husserl tardif du traité de la *Krisis* comme quelqu'un qui a lu son Descartes. Cela ne se veut pas une critique des sources historiques. Quand Husserl a lu le *Discours* importe peu ; ce qui est décisif est de savoir quand il l'a lu avec une attention portée à un état de fait historique qui lui a permis, si ce n'est imposé, l'application de son concept systématique sur la relation entre concept et intuition, entre symbole et autodonation. Car pour la biographie intellectuelle en laquelle Descartes est stylisé, ce qui est décisif n'est pas tant le lieu commun du passage des préjugés aux jugements personnels, pas même celui du doute méthodique à la certitude apodictique, que bien plutôt la prise de conscience de la tâche de reconduire le savoir factuellement disponible parmi ses contemporains à ses visées systématiques et évidentes. L'intention de composer un manuel de géométrie pour ingénieurs et maîtres d'œuvre, pour spécialistes en balistique militaire et pour techniciens de la construction de canaux et de ports, est déplacée par Descartes, en un tour de main, en direction du projet contraignant de procurer au monde ouvrier des formules manuelles utilisables un instrument qui permettrait la justification et la dérivation de chacune de ces formules possibles. Globalement, c'était là un concept de la destruction de toute

1. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 213 ; trad. fse p. 239.

formalisation en direction des intuitions qui y sont investies. Une disposition sporadique et inconstante de la théorie devait être transformée en une constance systématiquement fondée.

Si c'était bien là le programme inaugural de la science des Temps modernes, il a dû, rétrospectivement, apparaître à Husserl, non seulement comme déformé et défiguré, mais comme ayant de part en part échoué et ayant été transformé en son contraire. L'histoire factuelle de la science des Temps modernes était précisément l'inversion répétée, et cette fois systématique, de l'intuitif vers le formel, du concept accompli au simple calcul symbolique. Au bout du compte, l'utilisation critique par Husserl du concept de technicisation déboucha sur la volonté de relier toute transposition possible de savoir, aussi bien à des applications que dans la communauté scientifique elle-même, dans le temps comme dans l'espace, à la compréhension après coup du savoir qui était au fondement de tout cela. Dès lors, la technique, au sens de la technicisation, revenait à vouloir rendre superflue une telle compréhension ; c'était la quintessence de la domination de l'économie rationnelle sur l'idée même de théorie.

Si Francis Bacon a dit que savoir était pouvoir, il y a dans le concept husserlien de la technicisation l'objection décisive qu'avec une telle équivalence on pouvait toujours déformer le savoir et le couper définitivement de ses présuppositions, que pouvoir devenait également possible sans savoir, et surtout le resterait. Il apparaît même comme un genre de savoir supérieur, comme un méta-savoir, de rendre le savoir à ce point disponible qu'il peut impunément être oublié dans le savoir-faire à disposition. Ce n'est pas là une forme de chute originelle après coup, ce n'est pas une forme de violence, c'est la tendance du processus théorique lui-même à s'autonomiser dans ses résultats en savoir. La question de savoir sur quoi repose en dernier ressort l'aliénation du savoir par rapport à la connaissance, de la formule par rapport à la théorie, n'a prétendument plus besoin d'être posée une fois que le caractère néfaste de cette aliénation a été reconnu, et que la thérapie de sa correction a été trouvée, sous la forme de la phénoménologie. Le dernier Husserl, le regard inquiet sous l'effet de la crise de l'humanité européenne, n'a pas pu considérer la voie de la science des Temps modernes comme une contrainte immanente et, en d'autres termes, n'a pas pu maintenir les premières conces-

sions faites à la rationalité de l'économie telles qu'elles étaient contenues dans la *Philosophie de l'arithmétique*.

Le diagnostic que Husserl porte sur la formalisation déroutante, parce que déviant du cours immanent de la théorie, dans les Temps modernes est-il exact ? Il est à peine besoin de poser la question et cela ne mériterait absolument pas d'être mis en doute si la phénoménologie pouvait avoir des implications anthropologiques ou pouvait en avoir retenues. Car il serait alors clair que l'état du savoir appliqué qu'avait déjà trouvé Descartes ne reposait pas seulement sur une aberration historique, mais avait à voir avec la structure de manque de temps d'un être fini obsédé par sa finitude. Si, près d'un demi-siècle après le traité sur la *Krisis* de Husserl il est tout de même devenu à nouveau fructueux de questionner la possibilité inchangée de son diagnostic en tant qu'historique, cela tient à des phénomènes empiriques précis de la limitation spatiale et temporelle dans le fait de transposer ce savoir appliqué. Les machines sont du savoir incorporé, qu'il soit acquis individuellement ou collectivement. Mais ce savoir ne peut plus être lu dans la construction, ni immédiatement ni en retournant à ses simples prescriptions constructives. C'est pourquoi le simple achat ou transport d'installations techniques a si peu de valeur pour le destinataire, si celui-ci ne peut pas rapporter lui-même la fonction à ses présupposés théoriques. Il y a en cela, pour une bonne part, le problème de toute aide au développement et de sa tendance, par nécessité, à la simple instruction par l'usage. Nous vivons de toute façon dans un monde de modes d'emploi ; tout acheteur de l'un des appareils qui vont aujourd'hui quasiment de soi dans un budget se trouve confronté à des modes d'emploi qui sont placés devant des *black boxes* cryptées et devenues maniables uniquement par des indications d'interrupteurs et de capteurs. Ici est représenté au niveau le plus inférieur de la commodité involontaire le problème qui se trouve dans toutes les relations de transposition de *know-how* : le fait de désolidariser la disponibilité technique du savoir de la fondation théorique de ce savoir est-il durablement possible ? Il faut bien dire que les Japonais, qui sont ceux qui ont peut-être connu le plus de succès dans ce domaine, ont fait suivre une première phase de démontage et d'imitation rapides par une deuxième et longue phase de développement de recherches fondamentales propres, sans laquelle le succès, souvent

couronné par des prix Nobel, de la troisième phase d'extension d'applications renouvelées ne serait pas devenu pensable.

Un enseignement important dans ce contexte pourrait avoir été apporté par la fin de la Seconde Guerre mondiale : le démontage et le transport d'installations a surtout produit des déchets, tandis que le fait de gagner des scientifiques et des techniciens de pointe à sa cause – par la simple promesse d'absences de représailles pour leurs prestations de services en faveur d'Hitler – a aidé à reproduire au moins l'état conclusif du développement allemand en 1945, quand il n'a pas même permis de dépasser ce stade, dans la mesure où pouvait être accordé davantage que le désendettement et la survie. Plutôt que d'attaquer à la scie des produits que l'on s'était procurés ailleurs, ou de photographier les bleus dans les coffres-forts, il s'est révélé plus productif d'avoir les gens eux-mêmes qui savaient transposer le savoir en produits et avant tout en procédures.

Mais à peine trois décennies après la Seconde Guerre mondiale s'est accompli un nouveau déplacement entre ce que l'on appelle le *hardware* et le *software*, qui a compliqué une fois encore le problème de l'acquisition du savoir que l'on n'avait pas soi-même édifié sur les fondements. Car un ordinateur, que peut-être l'on peut reconstituer si l'on possède l'ensemble des données nécessaires à sa construction, et si l'on importe quelques produits manufacturés rares, n'a pourtant aucune valeur sans le stock de savoir et de production de disposition automatique gigantesques dont il faut encore l'alimenter, et sans mettre à sa disposition les informations qu'il doit élaborer. Mais cela signifie que des processus décisifs de l'accroissement des réalisations techniques se jouent en dehors de la construction d'appareils mécaniques ou bien électroniques. De la sorte, ce n'est plus seulement un État qui est en possession de données que l'on ne peut que difficilement lui soustraire, mais même une firme de production indépendante, avec son standard personnel – on pourrait aussi dire : intellectuel – si sélectivement constitué. Les éléments froids d'un ordinateur, qui appartiennent à la microélectronique, ne sont pas si simples à reconstituer, parce qu'ils sont déjà porteurs de réalisations intellectuelles uniques de très haut degré, presque de prégnance individuelle. Un problème maîtrisé y est réduit à une microstructure. Celui qui n'a pas à sa disposition l'ensemble du processus, depuis la position du problème jusqu'à la miniaturisation, est impuissant, or ne l'a à sa disposition justement que celui qui a effectivement parcouru tout ce chemin.

On pourrait dire : la technicisation s'est grandement rapprochée de l'idéal qu'avait imaginé Husserl sur la totalité de la fondation d'une réalisation formalisée, de la continuité sur la voie qui va de l'intuition jusqu'à l'automatisme. Et malgré ce rapprochement, l'objectivation, la possibilité pour tout sujet de retracer le parcours est clairement amoindrie. On peut l'exprimer plus finement : la technologisation est venue prendre la place de la technicisation. Le potentiel est dans les cerveaux, et il est plus difficile à extraire de là que de simples connaissances. La domination sur les hommes devient plus difficile et moins intéressante, dans la mesure où elle n'est plus productive que comme domination sur les cerveaux, mais que cette dernière, en tant que réalisation d'intelligence originaire, ne peut pas être forcée, et pas même pratiquée. Cette innocente caractéristique que l'on aurait jadis appelée la « mauvaise grâce », et qui, comme telle, n'a pas même besoin de se traduire en annonces extérieures de refus ou même d'indignation, bloque précisément ce qui ne peut être promu que par des conditions émotionnelles favorables. Il existe une relation entre l'impossibilité de régenter les cerveaux et l'improductivité des systèmes politiques.

Peut-être est-ce affaiblir la position de la critique husserlienne tardive de la science et de la culture que de l'identifier à un principe dont la confirmation ne peut tout de même, en dernier ressort, qu'être trouvée une fois de plus que dans ses résultats et dans ses produits techniques. Et pourtant, ce détour par une approche orientée vers l'application du postulat de la théorie authentique se prête à nouveau, lui aussi, à empêcher que la coupure du monde, que l'on ne peut méconnaître, chez le fondateur de la phénoménologie, ne devienne une objection en ce qui concerne ses relations à son temps. Une telle objection ne serait pas à la hauteur de la qualité des réflexions de Husserl. Et pour dégager justement cette qualité, il est indispensable de retourner à la toute première forme de ses réflexions dans la *Philosophie de l'arithmétique*. Ce qui pourra peut-être aussi fournir, en guise de bénéfice secondaire, une justification du fait que ne soient, à tout le moins, pas exclues des objections anthropologiques contre l'argumentation transcendantale de Husserl dans l'œuvre tardive.

CHAPITRE VI

LE DIEU DE HUSSERL

La philosophie, se dégageant avec effort du mythe, est née contre les dieux et n'en a pas laissé subsister grand-chose. Il n'en reste pas moins qu'elle a, depuis toujours, un besoin étrange de posséder ses propres divinités, depuis le moteur immobile jusques aux dieux dans le quadriparti – et même s'il ne doit être conservé ou gardé ouvert qu'un lieu où ils meurent, comme chez Nietzsche, ou bien où ils reviendront un jour, comme chez le Hölderlin de Heidegger. Ou bien lorsqu'ils sont explicitement maintenus à l'écart du monde et de la pensée des hommes, comme chez Épicure, et n'ont alors tout de même à faire qu'une seule chose : représenter, comme une réalité à part, le bonheur possible de l'homme, seulement atteignable par le sage.

Représenter ici veut dire aussi : garantir. C'est ce que le dieu des philosophes a à faire le plus fréquemment. Déjà les dieux du mythe, les amorphes, les thériomorphes et finalement les anthropomorphes devaient avant tout décharger les hommes du souci de la violence toute-puissante et de l'arbitraire solitaire d'une seule puissance. La garantie que les philosophes installèrent chez leurs dieux était saisissable plus précisément dans les conditions du système. Le moteur immobile d'Aristote, et qui ne pouvait pas avoir créé le monde, et qui n'avait donc pas non plus besoin d'en garantir la réalité, lui assurait tout de même la réalisation ordonnée de l'ensemble de ses formes d'existence au moyen de la logique d'une uniformité absolue du temps. Mais avant tout – dans la présentation de soi la plus durable de la grandeur de la pensée –, l'argument ontologique d'Anselme de Canterbury était à même d'assurer l'utilité de son effort le plus grand : là où le concept atteignait la limite

de ses possibilités, au-delà de laquelle plus rien ne se laissait penser, là la syncope de la pensée de ne pouvoir répondre de la réalité par sa seule force s'inversait en la certitude authentique de l'existence de l'être le plus parfait.

Même à l'inventeur de ce dieu à partir du concept, l'artifice sembla inquiétant et uniquement approprié contre l'insensé qui nie ; c'est ainsi qu'il s'empressa d'inventer encore simultanément la différence entre dieu des philosophes et dieu de la foi. Ce dernier ne devait pas seulement atteindre la limite de la pensée, mais la transgresser : « *Ergo, Domine, non solum es quo maius cogitari nequit sed es quiddam maius quam cogitari possit*[1]. » Pour Maître Eckhart, ce sera là le « dieu sur-dieu ».

Les dieux des philosophes sont des dieux de la garantie, pas du message. Mais c'est seulement Descartes qui a eu besoin d'un dieu pour qu'il lui garantisse la réalité du monde matériel, de l'univers de la physique. Car ce n'est qu'ainsi que la nouvelle science pouvait être vraie, la médecine en découlant efficace, et la morale définitive ainsi rendue possible contraignante.

Ce devait être ce dieu que Pascal allait si résolument exclure de son esprit au profit du dieu de la Bible. Avec raison, car Descartes avait uniquement encore besoin d'un dieu parce que tous ses doutes réels ou possibles reposaient sur les conséquences de ce que le dieu biblique avait réduit à néant de sécurité dans le monde et de certitude du monde. Même si ce n'était que le désespoir de ses théologiens tardifs de ne pas lui

1. Saint ANSELME DE CANTERBURY, *Proslogion*, chap. 15, dans *Œuvres philosophiques de saint Anselme*, Paris, Aubier, éditions Montaigne, 1947, avant-propos et trad. de Pierre Rousseau, p. 191. On trouve ici une rétractation de l'« argument ontologique » du début du *Proslogion*, qui a presque exclusivement retenu l'attention : l'Être existant nécessairement, au-delà duquel rien ne peut être pensé de plus grand, n'est justement pas encore Dieu, si Dieu doit être plus grand que tout ce qui est pensable. Mais la fondation du Dieu de la foi est à nouveau construite exactement de la même manière que celle du dieu des philosophes : « *Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi [sc. quiddam maius cogitari possit] : si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te ; quod fieri nequit.* » – Le rang philosophique solitaire de l'argument, comme indicateur de l'ambition la plus haute à partir de la pensée seule, a été désolidarisé par D. HENRICH de la dispute menée autour de sa « force de preuve » (*Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, 1960).

avoir attribué assez de pouvoir et de gloire qui avait exécuté le système de la pure et simple dépendance en catastrophe de la raison.

Ce n'est pas chez Anselme de Canterbury, mais chez Descartes que l'on peut voir pour la première fois qu'il y aurait un sens à soulever la question de son dieu, même s'il n'avait pas franchi le pas d'une preuve, s'il s'était tu sur l'ancrage dernier de sa théorie de la connaissance, sur son évaluation des perspectives de la science, et donc de l'avenir moral de l'homme. Car un tel dieu se laisserait construire à partir des simples besoins de cet habitacle de pensée, se laisserait intégrer en tant que conjecture dans le contexte systématique.

La question du dieu d'un penseur est la dernière saisie méthodique possible que nous pouvons réaliser sur les implications de sa pensée. Ce qui importe n'est pas d'administrer la preuve que le concept de ce dieu ait jamais été développé ni que l'on n'ait jamais cru en lui. Pas même qu'il ne soit devenu reconnaissable pour cette conscience que comme privation. L'extrapolation qui est entreprise à partir de grandeurs données est suffisante. Dans ce contexte, il y a même encore du sens à parler du dieu d'un athée. Il a expulsé le dieu de son rejet et de son déni au nom d'un autre dieu inconnu qu'il ne tenait pas pour possible d'avoir, de laisser exister. Et cela reste vrai lorsque quelqu'un croit pouvoir dire de lui, comme l'a fait Jean-Paul Sartre, que l'athéisme serait certes une entreprise terrible et de longue haleine, mais que lui-même l'aurait menée jusqu'à son terme. C'est précisément dans un tel effort, dans une telle persévérance, que le lieu de l'absolu ne reste pas vide. Au bout du compte, on pourrait aussi exprimer cela ainsi : « La possibilité que représente le nom divin est maintenue par celui qui ne croit pas[1]. »

La philosophie avait estimé qu'en termes raisonnables et moraux, les dieux du mythe étaient insupportables. Ce fut l'élévation la plus haute de la théologie chrétienne qu'elle ait elle-même découvert et estimé que son propre dieu ne pouvait être supporté par les hommes. Dans la *Disputation sur la théologie scolastique* de 1517, Luther a ramené cela à la formule que l'homme ne pouvait naturellement pas vouloir que Dieu

1. Th. W. ADORNO, *Dialectique négative*, trad. fse par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978, p. 313.

soit véritablement Dieu. Que Dieu soit tel qu'il veut et doit être à partir de lui-même, pour ainsi dire à partir de l'intérêt immanent de sa majesté, est quelque chose qui échappe au libre acquiescement de l'homme. Car ce dernier ne peut que vouloir être Dieu lui-même ; c'est seulement alors – telle en est la raison implicite – qu'il en sortira un Dieu selon sa propre permission et qui lui soit propice, le Dieu dont l'homme a besoin, et non pas celui face auquel il est réduit à néant[1]. Le verdict de n'exister que parce que l'on a besoin de lui, fût-ce sur le mode systématique subtil, frappe aussi le dieu des philosophes.

Le refus de Pascal est dirigé contre le dieu démontrable, parce qu'il rendrait impossible le Dieu auquel on croit. Kant détruit la possibilité de toute preuve de Dieu, parce que son plus infime succès détruirait l'autonomie morale et la fausserait nécessairement en un calcul de faveurs et en conformité de craintes. Demeure le postulat de l'existence de Dieu, qui a la moralité pour présupposé et non pas seulement pour conséquence[2]. Mais à la fin, dans les travaux préparatoires à la grande œuvre majeure, le concept de l'*existence* a entièrement disparu : au philosophe suffit le simple concept qui désormais ne se met plus en peine de l'existence, mais bel et bien de son équivalent dans la conscience. « Dieu n'est pas une chose existant en dehors de moi, mais ma propre pensée. Il est absurde de demander s'il y a un dieu[3]. » La foi en lui est indépendante de son existence, car « la pensée que l'on en a est simultanément la foi en lui[4]... »

Le dieu du phénoménologue, pour autant que l'on puisse parler de lui entre phénoménologues, est de cette nature qui relève de la pensée, mais plus aucunement de nature morale. Il n'a rien à voir avec le dieu du destin auquel en appelle le pathos de l'élection :

1. LUTHER, « Disputatio contra scholasticum theologiam 1517 », n° 17, dans *Schriften*, Weimarer Ausgabe I, p. 225 : *« Non "potest homo naturaliter velle deum esse deum". Immo vellet se esse deum et deum non esse deum. »*
2. H. BLUMENBERG, « Kant und die Frage nach dem "gnädigen Gott" », *Studium Generale* 7, 1954, p. 554-570.
3. KANT, *Opus Postumum*, Akademie Ausgabe XXI, p. 153 ; également XXI, p. 145.
4. *Ibid.*, XXII, p. 62.

Comme j'ai escaladé des sommets élevés et qu'après 3-4 décennies j'ai atteint des altitudes lumineuses, je vois trop. Je ne peux pas croire que je doive être rappelé, car j'ai beaucoup à dire, et cela justement qu'il était de ma mission de dire. Mais, comme Dieu voudra. Je continuerai de lutter avec lui, jusqu'à ce qu'il me bénisse[1].

Même le dieu qui satisferait à l'aimable conception de laisser le philosophe s'exprimer jusqu'au bout ne serait pas encore, ou ne serait justement pas un dieu des philosophes.

Le dieu de la phénoménologie est un dieu auquel on peut se comparer. Ce dieu de l'autocomparaison est profondément enraciné dans l'histoire des Temps modernes. Il est le critère de la possible affirmation d'elle-même de la raison comme d'une grandeur qui resterait égale à elle-même y compris si dieu n'existait pas, ou si son abscondité et son absolue puissance mettaient toute fiabilité en question. C'est avec la vue du monde de ce dieu que le physicien mathématique compare la certitude de son savoir, le dieu auquel le génie esthétique mesure ses propres mondes, il est le dieu de la sainteté duquel la loi de la raison pure pratique n'autorise nulle déduction ni diminution. Il est le dieu avec la toute-puissance duquel concourent les générations institutionnellement intégrées de la science et de la technique dans leur processus d'invention, même s'il devait n'en être résulté que le « dieu-prothèse » de Freud. Et pour finir, il est le dieu dont la providence a été entièrement remplacée par les efforts d'un autre sujet de l'histoire conscient de lui-même. L'homme a gagné davantage en élevant dieu pour se comparer à lui qu'en le niant pour ne pas avoir à se mesurer à lui.

Lorsque, le 7 juin 1820, Goethe dit au chancelier von Müller, à propos de l'évidence du phénomène originaire : « Dieu lui-même n'en sait pas plus là-dessus que moi... », c'est là la formule fondamentale de l'autocomparaison. Ce n'est pas par hasard, et pas seulement ici, que l'intuition accomplissante semble imposer la comparaison de soi avec dieu. Ce n'est pas le dieu qui doit calculer pour qu'un monde puisse naître. Mais c'est aussi là cette entrée précoce par où dieu apparaît sur l'écran de la pré-phénoménologie. Husserl s'oppose à la

1. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden* [Lettres à R. Ingarden], non daté, Noël 1924, « Phaenomenologica » 25, La Haye, 1968, p. 31 s.

déclaration de Gauss que Dieu ferait de l'arithmétique ; ce ne serait pas compatible avec « le concept d'un être infiniment parfait » ; de la même manière il contredit la paraphrase de Dedekind, que l'homme ferait toujours de l'arithmétique, parce que dans le mot « toujours » semble impliquée l'exclusivité de l'opération symbolique non intuitive[1]. C'est une objection du type de celle qu'Einstein a soulevée contre le dieu qui joue aux dés de la théorie quantique.

Si toutes les représentations de nombres au-delà des douze premiers dans la série numérique ne sont que symboliques et ne peuvent être engendrées et utilisées que dans des opérations symboliques, alors cette simple considération s'applique à l'existence de l'arithmétique : elle repose exclusivement sur cette limitation.

> Si nous avions des représentations véritables de tous les nombres comme nous les avons des douze premiers dans la série numérique, alors il n'existerait pas d'arithmétique, parce qu'elle serait entièrement superflue... Nous ne pouvons imputer la véritable représentation de tous les nombres qu'à un entendement infini ; car c'est finalement en cela que résiderait la capacité d'unifier une véritable infinité d'éléments avec une représentation explicite.

L'arithmétique est un ensemble de moyens artificiels par lesquels l'homme est capable de surmonter, par-delà le plan de l'intuitivité, l'imperfection de son intellect. Que ce soit là un complexe si vaste tient à la disparité entre la base intuitive et le champ de l'opérabilité symbolique. Un être de pure intuition n'aurait besoin de rien de l'arsenal de ces moyens techniques. La situation de l'homme, une décennie encore avant la découverte du champ de la tâche infinie de la phénoménologie, est contenue dans cette unique phrase : « En vérité, nous sommes éloignés de ce cas idéal hypothétique quasiment pour l'ensemble de ses réalisations[2]. » Toute perception du voisinage entre le phénoménologue ultérieur et le dieu de l'intuition manque de précision si elle n'inclut

1. HUSSERL, *Philosophie der Arithmetik* (1891) ; *Husserliana* XII, p. 192, note ; *Philosophie de l'arithmétique*, trad. fse de Jacques English, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1972.

2. HUSSERL, *Husserliana* XII, p. 191 s. Sur ce point : O. BECKER, « Die Phänomenologie Husserls », *Kant-Studien* 35, 1930, p. 121-123.

pas dans sa mesure ce constat initial de la base la plus étroite d'autodonation.

Que la phénoménologie – qui trouve au moins sa nomination avec la sixième des « Recherches logiques » de 1900 – soit une discipline descriptive, cela est inséparable de son concept de conscience. La conscience est intentionnalité, et cela ne signifie pas seulement qu'il y ait du contenu dans toute pensée, pas seulement la stricte corrélativité entre acte et contenu dans la conscience, mais aussi et avant tout l'aptitude à réaliser l'intuitivité de tout acte qui n'est pas lui-même intuitif. C'est en cela que se trouve fondé le lapidaire postulat de la méthode phénoménologique : « Tous les problèmes doivent se résoudre par description exacte[1]. » Les déductions n'ont pas leur place dans la phénoménologie, tout aussi peu que le recours au mécanisme factuel de l'association ou au lien causal. Malgré la conservation du point de départ cartésien dans l'*« Ego cogito »*, le destin de Descartes doit être évité, de renoncer aussitôt à la solidité de ce point d'appui au profit du saut dans la nature étrangère à la conscience au moyen de la preuve de l'existence de Dieu. Ce qui n'avait été qu'un intérim chez Descartes pour en venir, par la description des contenus premiers et nécessaires de la conscience, à leur nécessaire origine en dehors de la conscience, devient le séjour durable du phénoménologue. Avec l'interdiction de la déduction et de la réduction causale, Husserl a justement extrait du paquet des réalisations fondatrices de Descartes les éléments qui semblaient seulement pouvoir conduire à un concept philosophique de dieu. C'est la méthode qui s'interdit *ce* dieu.

Il n'en est pas moins surprenant de voir que le phénoménologue évite le chemin cartésien non pas seulement et surtout en raison de ses défectuosités. Il l'évite en raison d'une sous-estimation du gain que la théorie de la connaissance, comme fondement de la connaissance de la nature, avait tiré du concept de dieu. Par sa solution métaphysique triangulaire, garantissant la nature à l'homme au moyen de l'être le plus parfait, Descartes n'avait rien gagné d'autre que le fait que, ce monde factuel de

1. HUSSERL, « Über die Möglichkeit der Vorstellung eines fremden Ich vor seiner wirklichen Erfahrung » [Sur la possibilité de la représentation d'un Moi étranger avant sa véritable expérience] (1914 ou 1915) ; *Husserliana* XIII, p. 252.

notre expérience, expliqué sous la forme de la physique, ne pouvait pas être une illusion. Ce résultat justement ne suffit pas au phénoménologue. Ce qui lui importe n'est pas le monde factuel dans la conscience de l'homme factuel, mais ce sont les astreintes à la loi d'un monde absolument dans la conscience d'un être raisonnable absolument. C'est bien davantage que ce qu'un cartésien se serait jamais permis de rêver. Ce n'est pas pensable sans l'objection de Leibniz à Descartes. Le destin intrinsèque de la phénoménologie est largement déterminé par là que le cartésien Husserl doit méthodiquement s'interdire les facilitations systématiques du système cartésien pour fouler le sol d'un royaume de nouvelles certitudes possibles absolument. Le renoncement à l'ancien dieu des philosophes a dû paraître léger au vu de la prétention, tenue pour convertible, à tant d'évidence.

Mais la conscience d'avoir consciemment des contenus et des actes, dont l'attribution nécessaire et dont la nécessité eidétique doivent être tout simplement pour toute conscience possible – ce triomphe définitif sur le psychologisme et sa liaison à l'appareil psychique d'un être de raison contingent –, cela n'est de son côté que contenu de conscience descriptible. Il ne sera méthodiquement assuré que par la prescription de la libre variation, qui palpe pour ainsi dire le noyau dur essentiel de l'intuition. Mais d'où proviennent les critères pour sa complétude, pour l'épuisement du champ de jeu des possibilités ? Comment le phénoménologue s'assure-t-il du fait que la liberté de la variation outrepasse l'horizon anthropologique et mondain, qu'elle ne participe pas au choix hasardeux qui est donné d'avance par la contingence de son porteur ? Au vu de cette question en retour, l'hyperbole pour le rang des résultats phénoménologiques – qu'ils seraient également valables pour la conscience d'un dieu – ne pourrait être qu'un auto-encouragement rhétorique. Le dieu qui est ici conjuré comme allié de l'intuition est le point de fuite sur le chemin du rejet du psychologisme. C'est un dieu dont la place est dans la philosophie du comme si ; il sert de critère du fait que notre conscience peut échapper à sa captivité mondaine. La phénoménologie est la méthode pour créer en l'homme un réservoir qualitativement analogue à dieu, qui ne procure pas tant une supériorité sur le monde que, plutôt, le pouvoir de n'être ni concerné ni atteignable par lui. C'est la quintessence de la réduction phénoménologique *in persona*.

Il entre dans ce contexte que la philosophie, pour autant qu'elle est devenue phénoménologie, doit surmonter un dernier fait qui lui reste attaché, sans avoir guère été perçu comme fâcheux : le fait de sa propre existence historique. Quoi qu'elle ait pu faire contre le psychologisme, il restait tout de même l'aspect inconvenant de la constellation : ici le danger menaçant de la dépossession des droits de toute raison par l'appareil psychique sélectivement formé de l'*Homo sapiens sapiens*, et là l'apparition de la phénoménologie, certes à l'exact seuil de deux siècles, mais issue tout de même de l'étroitesse d'un chemin de vie académique, avec ses limitations biographiques. C'est là le problème que déjà les Lumières avaient eu à maîtriser : pourquoi donc la raison, si elle devait être capable de libération de soi et de s'imposer d'elle-même, s'était-elle octroyé autant de temps dans l'histoire et avec l'homme ?

Après avoir tout d'abord développé la pensée de la réduction phénoménologique à partir de la contingence du monde, Husserl s'était finalement posé aussi la question de la contingence de la philosophie elle-même ; non pas seulement de la phénoménologie, mais de toute forme de pensée philosophique au cours de l'histoire de l'humanité, et dans laquelle les sources attestent un commencement datable. Dans le caractère hasardeux de cette apparition se trouve un reste considérable de sensibilité au psychologisme : ne serait-il pas pensable que ce soit un dérangement quelconque dans l'économie des énergies psychiques qui aurait entraîné la rupture et la percée vers un nouveau degré de questions et de problèmes ? Si chez Husserl, peu après 1920, la thématique du monde de la vie devait bien introduire une fondation plus profonde de la phénoménologie, alors cela devait déboucher sur la preuve de l'inévitabilité du commencement du philosopher pour toute conscience possible. Cette fondation se trouve dans le projet de la « logique génétique », dont l'édition par Ludwig Landgrebe de *Expérience et jugement* représente la forme de publication la plus ancienne. Le questionnement, surprenant dans le contexte de la pensée husserlienne, de la leçon donnée trois fois depuis le semestre d'hiver 1920-1921 sur une « logique transcendantale » (et dont le titre se laissait de manière étonnante échanger avec celui d'une « Esthétique transcendantale ») ne soulève pas seulement le problème de l'origine antéprédicative de la table des catégories. Il décrit plutôt tout à la fois avec la genèse de la

négation, des modalités, du doute et de la suspension du jugement, la naissance de l'attitude philosophique elle-même, et indépendamment de toutes ses explications et réalisations historiques. Ce caractère implicite de la philosophie dans toute conscience possible – dans la mesure où elle est autoproductrice de la logique – laisse subsister, à travers les analyses sur la synthèse passive, la nouvelle variante d'une ancienne proposition : que le dieu, quoi qu'il fasse par ailleurs, en tout cas philosophe.

Cela peut être l'explication de tous les secrets de la proposition d'Aristote, que le moteur immobile serait à lui-même pensée pensante. C'est justement ce qu'est aussi la phénoménologie, sur la base de la moins vérifiée en même temps que de la plus éprouvée de ses propositions : « Mais la conscience elle-même n'est pas moins consciente[1]. » Pour atteindre à l'exécution de cette proposition, il faut lire les manuscrits sur la phénoménologie de la conscience intime du temps. La conscience se re-construit elle-même. La phénoménologie est la constance de la conscience itérée.

De là vient que le phénoménologue en sait plus sur Dieu que la métaphysique traditionnelle n'a jamais été en mesure de l'affirmer au moyen de ses procédés conclusifs. Car, quel métaphysicien aurait jamais osé affirmer que Dieu, en tant que « représentant idéal de la connaissance absolue », ne pourrait jamais avoir une perception spatiale de choses corporelles autrement que par des esquisses *[Abschattungen[2]]*. C'est là le nouveau type de ces déclarations : elles attribuent hypothétiquement, et sans la moindre gène, des structures divines à la perception par les sens. Elles font le présupposé que, savoir ce que sont les corps physiques ne peut pas être exclu de la

1. HUSSERL, *Husserliana* XI, p. 408, texte sur « Association et synthèse » du 4 juin 1925.

2. HUSSERL, *Husserliana* III, p. 371 ; *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fse de Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950. – Voici comment Paul Ricœur traduisait alors cette proposition dans son intégralité : « Il s'avère ainsi que tout ce qui a le caractère d'une chose spatiale ne peut être perçu non seulement des hommes, mais même de Dieu – en tant que représentant idéal de la connaissance absolue – qu'au moyen d'apparences où elle est donnée et doit être donnée sous une "perspective" variable, selon des modes multiples quoique déterminés, et présentée ainsi selon une "orientation" variable » *(NdT)*.

connaissance absolue. Pour la phénoménologie, il n'y a pas de formes inférieures de la connaissance ou de ses objets, mais la distinction pure de chacune de ces formes par l'intrication entre acte et objet qui lui est propre.

Ainsi est-ce devenu une erreur de principe de croire que la perception n'atteindrait pas la chose même, que son être-en-soi ne nous serait pas donné. Et c'est justement cette erreur de principe qui serait représentée par cette affirmation métaphysique que seul « Dieu, sujet de la connaissance absolument parfaite et donc aussi de toute perception adéquate possible, posséderait naturellement la perception de la chose en soi qui nous est refusée à nous, êtres finis. Mais cette conception est absurde[1] ». La corporéité *[Leibhaftigkeit]* du corps donné est tout aussi peu surpassable qu'est surmontable la limitation de son être-donné à un système d'apparences *[Abschattungen]*.

Souvenir et image *[Phantasie]* ne se distinguent pas seulement graduellement, selon l'intensité de la perception, mais au moment du « même » de la chose qui est donnée. Le dieu est participant à cet état de fait ; même s'il ne se laissait jamais aller à la perception de choses physiques, sa connaissance absolue devrait nécessairement voir comment seule une telle perception aurait son sens, et a ce sens pour ceux qui en sont tributaires. La connaissance de la faculté de connaître serait suffisante pour lire sur le versant de l'acte de la perception les conditions de leurs possibles contenus. Car, du perceptible lui-même, il n'existe pas d'hypothèse : « là où une chose n'est pas déjà expérimentée, aucun dieu ne peut la supposer hypothétiquement, c'est-à-dire en avoir une représentation par anticipation[2]. »

Mais non pas seulement la perception, mais la réflexion du donné de tout type sur l'acte corrélatif est une pure possibilité compréhensive de la conscience absolument.

Nous touchons ici à une évidence eidétique qui peut à chaque instant être atteinte, parce qu'elle est immédiate : à partir d'une donnée objective en tant que telle, il est toujours possible de réfléchir

1. *Ibid.*, p. 98 ; trad. fse de P. Ricœur, *Idées* I, § 43, p. 138-139.

2. HUSSERL, *Husserliana* XIV, p. 349, texte sur le « Non-sens du réalisme transcendantal » de 1924. – Ce texte n'a pas été retenu dans la traduction des textes *Sur l'intersubjectivité* de Natalie Depraz, Paris, PUF, 2001 *(NdT)*.

sur la conscience donatrice et sur le sujet de cette conscience... Il est évident que par essence – et non par conséquent pour des raisons purement contingentes, valables par exemple uniquement « pour nous » et pour notre « constitution psycho-physique » contingente – c'est seulement au moyen de réflexions de ce genre que l'on peut connaître quelque chose comme une conscience et un contenu de conscience (au sens réel ou intentionnel). Dieu lui-même par conséquent est lié à cette nécessité absolue et évidente[1]...

Dès lors, la réflexion phénoménologique ne peut pas se trouver en conflit avec l'idéal d'une connaissance parfaite. Et c'est très précisément cela que doit exprimer la comparaison avec dieu.

Dans ce passage, Husserl s'exprime par une note à la fois défensive et ambitieuse sur son concept de Dieu. Il ne veut pas transporter le débat sur l'introspection et la réflexion dans le domaine théologique, mais il existerait une nécessité incontournable d'en appeler à ce concept. « L'idée de Dieu est un concept-limite nécessaire dans les discussions épistémologiques, ou un index indispensable lors de la construction de certains concepts-limites dont l'athée lui-même ne peut se passer quand il philosophe. »

« Concept-limite » est ici un terme défensif. Il soustrait momentanément au regard le voisinage entre Dieu et le phénoménologue. Mais celui-ci avait procédé de l'absolutisme de la vérité, qui avait été dès le tout début l'ambition de la phénoménologie. « Ce qui est vrai est absolu, est vrai "en soi" ; la vérité est identiquement une, qu'elle soit saisie par le jugement d'hommes ou de brutes, d'anges ou de dieux[2]. » Cela semble presque naturel, alors que c'est très éloigné de tout ce qui va de soi. Encore pour Kant, il n'avait existé aucune congruence entre connaissance humaine et connaissance divine ; ç'avait précisément été la pointe de son système de la raison théorique d'exclure *ici* tout voisinage, mais d'en appeler pour cela à la raison pratique, quelque sublime que puisse être la sainteté de la volonté divine s'exerçant sur l'homme.

Il faut dire que déjà tôt, Husserl s'était, au moins une fois, réclamé de Kant pour préserver l'intellect divin de l'imputa-

1. HUSSERL, *Husserliana* III, p. 191 ; trad. fse *Idées*, § 79, p. 264-265.
2. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* I, § 36 ; *Husserliana* XVIII, p. 125 ; ici notre traduction *(NdT)*.

tion de stupidité de la simple intuition. Dans une recension collective de publications sur la logique, il discute le traité de Heinrich Gomperz, *Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen* [De la psychologie des faits logiques fondamentaux] de 1897[1]. Afin de clarifier la relation entre la pensée et l'intuition en tant que concepts de psychologie de la connaissance, Gomperz esquisse un idéal intellectuel de la pensée « divine » qui surplomberait et saisirait dans toutes ses relations le monde des phénomènes dans son ensemble comme dans ses particularités. Face à cela, la limitation de la connaissance humaine résiderait dans la conceptualité de la pensée, qui n'aurait qu'à faciliter, abréger ou même remplacer l'intuitivité. Husserl n'est pas satisfait de cette fonction de succédané de la pensée conceptuelle : « Il me semble que dans l'esquisse de l'idéal intellectuel une petite chose est oubliée : l'intellect. Cette pensée divine n'est plus une pensée, c'est une intuition qui englobe tout, qui distingue tout – une intuition aveugle ; par où se vérifie le mot de Kant, que l'intuition sans concepts est "aveugle". » Cet intellect divin ne pourrait pas saisir une seule des lois de la logique ou de la nature, et donc nulle chose isolée en tant qu'astreinte à la loi. Presque ironiquement, Husserl réclame que l'intellect divin ne soit pas distant de l'intellect humain au point de tomber dans le néant spirituel :

La conscience finie ne devrait-elle pas posséder un incommensurable avantage *[einen himmelhohen Vorzug]* sur une telle conscience divine, par sa connaissance des nécessités et des possibilités éternelles, comme par la liaison des choses isolées à la loi ? L'idéal esquissé de la sagesse infinie n'est-il pas plutôt celui de l'infinie stupidité, qui voit tout et cependant ne comprend ni ne reconnaît rien ?

Une telle inversion, une telle erreur ne saurait être que la conséquence d'analyses descriptives défaillantes des vécus intellectuels. Les distinctions entre fonction symbolique et intuitive d'un côté, entre fonction des sens et fonction catégoriale de l'autre côté, c'est-à-dire les conquêtes de la phénoménologie naissante, seraient restées aussi étrangères à l'auteur

1. HUSSERL, « Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-1899 », troisième article, *Archiv für systematische Philosophie* 9, 1903, p. 393-408 (ici p. 402).

critiqué qu'à d'autres contemporains, parmi « les erreurs répandues presque partout ». C'est que l'intuition découverte dans les *Recherches logiques* n'est justement pas seulement celle d'un esprit qui observe le monde, mais aussi l'intuition catégoriale d'un esprit qui réélabore le monde.

Trois ans plus tôt, dans les *Prolégomènes à la logique pure*, Husserl avait lui-même développé l'idée d'une telle intuition pour dégager la différence entre ce qui serait psychologiquement impossible, mais tout à fait possible en termes idéaux. À ceci près qu'il ne prétend pas que cette intuition adéquate au monde serait déjà la totalité et la perfection de la connaissance d'un intellect absolu : « Ensuite de quoi est possible une perception qui perçoit en une seule vue *[Schauen]* le monde entier, l'exubérante infinité des corps. Naturellement, cette possibilité idéale n'est pas une possibilité réelle que l'on pourrait supposer pour un quelconque sujet empirique. » Dans la deuxième édition des *Recherches logiques* de 1913, Husserl a immédiatement ajouté : « surtout qu'une telle vue serait un continuum infini de la vue : si on la pense de façon unitaire, une idée kantienne[1]. » Cet ajout adapte laborieusement le texte à cet état de fait qu'à l'époque de la réédition une perception « en *une* seule vue », selon le modèle scolastique de l'*uno intuitu*, n'était plus possible en raison du résultat descriptif de la nécessaire dépendance des esquisses *[Abschattungsgebundenheit]* de toute perception.

C'est seulement par là que le sujet divin devient un co-sujet théorique qui rivalise avec le sujet humain. C'est en cela qu'il est davantage qu'un concept limite. C'est ce qui apparaît pour un bref instant dans le second volume des *Idées*, qui n'a été publié que de façon posthume, lorsque Husserl en vient à évoquer la possibilité de principe d'une entente entre le sujet divin et le sujet humain. « Devons-nous dire que Dieu voit les choses comme elles sont en-soi, et que nous les voyons comme à travers les organes des sens, qui sont des sortes de lunettes déformantes[2] ? » Si l'intuition divine des choses de

1. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* I, § 50 ; *Husserliana* XVIII, p. 188.

2. HUSSERL, *Ideen* II, *Husserliana* IV, p. 85. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. 411, p. 456 commente ce mouvement de pensée.

notre monde d'expériences, pour autant qu'elle ait lieu, était de part en part autre que la nôtre, alors il ne pourrait par principe, par quelque moyen que ce soit, pas y avoir d'identification des objets, c'est-à-dire pas non plus de compréhension à leur propos. Ici, la phénoménologie tient le centre de son triomphe pour la conscience humaine, en ce que non seulement elle conteste la nécessité de la distinction entre apparition et « chose en soi », mais la prive de tout sens compréhensible.

> Mais si les choses qui nous apparaissent telles qu'elles nous apparaissent doivent être les mêmes, alors devrait être possible une unité de compréhension entre nous et Dieu, de même qu'entre des hommes différents ce n'est que par l'entente qu'existe la possibilité de reconnaître que les choses que l'un voit et celles que l'autre voit sont les mêmes. Mais comment l'identification serait-elle pensable de telle sorte que l'esprit absolu supposé voie aussi les choses au moyen d'apparitions des sens, qui doivent être échangeables de manière analogue par une entente réciproque – ou au moins univoque –, tout comme nos apparitions entre hommes ?

Donc, l'intentionnalité comme structure d'essence de toute conscience possible autorise à rechercher aussi un accord sur l'identité d'objets de sujets différents, même si les qualités ou les données de sens attribuées à des objets identiques étaient hétérogènes : « Dieu serait alors tout bonnement daltonien, et nous serions aveugles à ses qualités. Mais y a-t-il un sens à contester ce que sont les qualités justes ? »

En partant de ses analyses de l'intersubjectivité, Husserl aurait dû faire encore un pas de plus : si le dieu des philosophes devait être un *solus ipse*, tel que les philosophes l'avaient péniblement conquis sur la multiplicité du mythe, alors il n'atteindrait jamais à cette identification intersubjective d'objets que nous appelons leur « objectivité », et dont nous déduisons l'existence du monde indépendante de la conscience individuelle. Il va sans dire qu'une conscience éternelle ne retirerait pas le même « bénéfice » de cette indépendance de la conscience qu'une conscience finie, qui entre dans ce monde surplombant et enserrant son existence propre, et qui doit à nouveau le quitter, sans que cela implique le naufrage du monde.

Au moins le co-sujet divin dans sa *splendid isolation* impossible à briser n'a-t-il plus de position privilégiée par rapport à

l'intersubjectivité humaine intégrale. Il ne peut ajouter aucune qualité de connaissance décisive à sa fonction. En cela, le dieu de Husserl est équivalent à d'autres êtres de raison possibles dans l'univers, avec lesquels l'intersubjectivité est certes possible en principe, mais peut-être impossible à établir techniquement. Husserl évoque, au moins dans une expérience de pensée, qu'il pourrait par exemple y avoir des hommes sur Mars ; il en résulterait alors qu'ils ne joueraient aucun autre rôle pour l'intersubjectivité que les sujets inclus en elle par expérience étrangère terrestre[1]. Il n'y a pas de contributions principiellement hétérogènes à la raison telle que le phénoménologue a appris à la voir. Et donc la fonction de l'intégration de Dieu, en tant qu'idée n'est pas autre chose que l'expression que, dans le noyau de notre possession de la vérité, il ne peut plus y avoir de surprise après la réalisation de la phénoménologie. La fonction systématique du dieu philosophique de la phénoménologie consiste à exhiber la conséquence extrême de la proposition : « Il est de fait insensé de parler de la vérité pour un tel ou pour un tel[2]. »

Néanmoins, Husserl a ressenti un malaise à cette pensée que, par la phénoménologie, Dieu serait placé sous la déclaration

1. HUSSERL, texte sur « La structure de la subjectivité transcendantale » (1930-1931) ; *Husserliana* XV, p. 163. Si la question doit rester ouverte de savoir si « ne vivraient pas encore en dehors de la Terre des hommes qui seraient co-porteurs de notre monde », lesquels, une fois établies des « relations de compréhension » – étant présupposé qu'en celles-ci ils « viendraient » à nous – « sont aussitôt appelés et habilités à la co-constitution du monde » (*ibid.*, p. 163), alors il est totalement incohérent d'admettre que des primitifs pourraient avoir une autre logique et d'autres catégories que nous, c'est-à-dire être soustraits à cette « communauté de validité du monde » *[Weltgeltungsgemeinschaft]* à laquelle les supposés hommes de Mars auraient droit (*ibid.*, p. 167). Par une timide supposition, on attribuera cette inconséquence aux contacts avec Lucien LÉVY-BRUHL, l'auteur de *La Mentalité primitive*, Paris, 1922, dans laquelle il défend la thèse de la prélogicité des primitifs ethniques. D'après le témoignage de Ludwig Landgrebe, Husserl avait noué cette relation dans l'intérêt de la thématique du monde de la vie, après que Lévy-Bruhl lui eut dédié l'édition allemande de *Die geistige Welt der Primitiven*, en 1929. Une rencontre eut lieu en février 1929, à l'occasion des Conférences de Paris. Mais lorsque Husserl tente d'établir, dans une lettre de 1935, la relation avec sa théorie du monde de la vie, le destinataire est, selon le rapport de A. Gurwitsch, désemparé : « Expliquez-moi, je n'en comprends rien » (voir K. SCHUHMANN, *Husserl-Chronik*, La Haye, 1977, p. 459).

2. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* I, § 36 ; *Husserliana* XVIII, p. 124.

d'essence que les objets corporels ne seraient donnés que dans une apparence à chaque fois actuelle, et donc ne pouvaient être saisis que de façon cinesthésique corporelle. Sans cela, il n'aurait pas explicitement évoqué le fait que Dieu pourrait également saisir le monde corporel médiatement, c'est-à-dire sans l'évidence d'une intuition immédiate, à savoir : à travers l'ensemble des consciences déjà médiatisé par leur intersubjectivité. Dans une notice de 1908 sur « L'empathie de la conscience étrangère », Husserl part de là que l'unilatéralité due aux esquisses *[Abschattungen]* des corps physiques pourrait être « compensée » par un acte de participation simultanée d'autres sujets à la perception du même objet. Mais, étant donné que notre perception étrangère est médiatisée par le corps, elle ne peut jamais réaliser cette compensation de la fixation unilatérale de notre perception. À un dieu qui « scrute dans les cœurs », il doit être plus facilement possible d'obtenir de l'ensemble des sujets une perception médiatisée de tous côtés d'objets identiques, que de jamais la gagner soi-même et immédiatement. « Si nous attribuons à Dieu (omniconscience) la "faculté" de scruter la conscience de l'autre, cela n'est pensable que sous la détermination que l'être de Dieu saisit en soi tout autre être absolu[1]. »

Ici, Husserl a plus tard rajouté en marge la remarque sceptique sous la réserve de laquelle il faut lire tout ce qui suit : « Mais cela est-il pensable ? » L'expérience de pensée est que Dieu n'aurait pas alors seulement un champ visuel, mais « autant de champs qu'il y a de consciences absolues ». Ainsi serait rendu justice à la proposition qu'il appartiendrait à l'essence d'une chose de « montrer en un maintenant justement une esquisse *[Abschattung]* actuellement ». Ce n'est que par la coordination des divers sujets que la même chose pourrait être donnée « stéréoscopiquement » à un moi autre et privilégié. Alors Dieu verrait « la chose d'un côté (avec ma conscience), et "simultanément" de l'autre côté (avec la conscience de l'autre). Il identifie les deux aperceptions ; mais pas comme moi dans l'aperception successive des diverses apparitions, mais en quelque sorte de la manière dont j'identifie chose et "image-reflet" *[Spiegelbild]*. » Cela n'est pas exprimé tout à fait correc-

1. HUSSERL, « Einfühlung von fremdem Bewusstsein und göttliches Allbewusstsein » (1908) ; *Husserliana* XIII, p. 8 s.

tement ; ce devrait être : en quelque sorte de la manière dont je peux identifier des « reflets » d'une chose lorsque j'ai une saisie d'ensemble du système optique. L'omniscience divine en relation au monde serait alors l'artifice de la médiateté par la simple empathie avec tous les sujets. On sent tout particulièrement l'affinité de Husserl pour la monadologie de Leibniz, telle qu'elle devient d'ailleurs explicite après 1920[1].

À tout le moins donc en ce qui concerne la vue divine du monde, l'inquiétante question pourrait être désamorcée de savoir si la pluralité des sujets pensants, y compris ceux pratiquant la phénoménologie, ne deviendrait pas totalement insensée par l'absolutisme de la vérité. Mais la pensée fondamentale de l'intersubjectivité ne reste-t-elle justifiée que pour le monde d'esquisses des objets physiques, et là seulement parce qu'elle pourrait fonctionner en tant que *sensorium divinum*, comme l'espace absolu de Newton ? Si les vérités étaient absolument identiques, il n'y aurait pas d'intérêt à intégrer une pluralité de sujets dans une alliance d'expérience, telle que la représente pourtant dans les faits le système humain de la science moderne, et telle aussi que l'exige le discours si fréquent de Husserl sur le « travail infini » de la phénoménologie. Il y a un pathos évident des « royaumes infinis » d'objectalité phénoménologique qui s'ouvrent sous son œil mental.

Mais ce « travail infini » est moins celui d'un pluralisme d'esquisses dans l'espace des corps que bien plutôt un processus dans le temps, dont Husserl ne voudra pas seulement, dans la *Krisis* à la fin de sa vie, connaître l'unité, mais aussi le reconquérir à partir de son intentionnalité. Sortant de l'étroitesse de son école phénoménologique, mise en échec par Heidegger, il émet la prétention à la possession de la raison de l'histoire elle-même. Un autre dieu des philosophes devient nécessaire que celui qui voit l'ensemble de la nature par introspection des sujets. Bien entendu, il n'existe pas pour Husserl de sujet historique, pas d'esprit du monde, mais seulement la « forme » d'une certaine réalisation, par laquelle les sujets sont rendus capables de se comporter comme s'ils étaient

1. L'étude des textes sur la doctrine des monades n'est avérée qu'à partir de 1914, sans doute en relation avec le poids de la visée solipsiste contre la « transcendantalisation » de la phénoménologie ; voir H. L. VAN BREDA, « Leibniz' Einfluss auf das Denken Husserls » [L'influence de Leibniz sur la pensée de Husserl], dans *Akten des Int. Leibniz-Kongresses Hannover, 1966*, Wiesbaden, 1971, vol. V, p. 124-145.

un sujet unitaire. Cette forme est celle d'une « tradition » adaptée à chaque fois à l'objet de l'identification temporelle ; elle est liée à la capacité de transmission d'un principe unitaire et de la méthode qui lui est adéquate.

Par conséquent, lorsqu'il commença à comprendre que l'école lui échappait, tout devint un problème d'affûtage de la méthode. C'est comme

> s'il y avait là un sujet en tant que corrélat de ce monde communautaire, la pluralité communicante fonctionne par analogie avec un sujet qui acquiert une expérience à travers les sujets isolés et à travers leurs sens : chaque sujet individuel l'acquiert pour lui-même par là qu'il apprend à travers les autres, et par là que, se traversant elle-même, elle sait le même monde reconnaissable comme le même[1].

On voit que ce n'est pas seulement le dieu phénoménologique dans l'espace, mais également tout sujet phénoménologique dans le temps qui doit expérimenter à travers les autres sujets ce qu'il ne peut pas expérimenter authentiquement dans sa vie, ni dans une vie tout court.

> Toute unité de l'esprit historique en tant qu'historique est une relation unilatérale. Ma vie et celle de Platon ne font qu'un. Je continue le travail de sa vie, l'unité de ses réalisations est un membre de l'unité de mes réalisations ; son aspiration, son vouloir, son façonnement se poursuivent dans les miens. La science comme unité historique est le corrélat de l'unité des réalisations qui traversent une pluralité de personnes. Les derniers pratiquent l'empathie dans la vie des premiers, pour autant qu'ils comprennent après coup leurs réalisations comme des réalisations, pour autant qu'ils comprennent les idées historiquement, cherchent à savoir ce que voulait dire telle de leurs théories en définitive, ce qui y est resté ouvert et ce qui doit y être amélioré, ce que nous, les descendants, nous voulons précisément poursuivre, améliorer, mener à son terme.

La procédure de la formation de l'identité historique est à son tour un procédé d'idéation : nous ne pouvons poursuivre que ce que nous conduisons, par-delà les témoignages factuels, jusqu'à l'idée comme étant celle vers laquelle, selon leur intention, des réalisations passées étaient orientées. La conscience est comme

1. HUSSERL, *Gemeingeist* II (1918 ou 1921) ; *Husserliana* XIV, p. 192-204.

telle une structure d'identité possible : « Mais la conscience se recouvre réellement avec de la conscience, une conscience qui comprend une autre conscience après coup constitue en elle la même chose que ce que constituait la première, les deux sont une dans la même chose. » Cela de nouveau, Husserl l'a obtenu à partir de la description de la formation de l'identité dans la conscience individuelle, de sa capacité à ne pas seulement former une identité cohérente dans la rétention, mais aussi une identité discrète dans le souvenir, en tant que la conscience factuelle maintenant existante « se met à se vivre » en elle-même comme passée. « Ainsi la conscience s'unifie avec la conscience, empiétant sur tout temps, empiétant sur le temps sous forme de simultanéité et sous forme de succession temporelle. » Cette identité n'est justement pas la conséquence de la substance garantie d'un sujet supra-individuel, d'un « esprit du monde », mais seulement le résultat de la réalisation qui réussit, une unité qui ne se forme et ne s'arrache à toute menace toujours qu'après coup.

Ce que Husserl appelle l'« esprit de corps », et que – en faisant sourire la postérité –, il illustre par l'exemple d'une faculté universitaire, est justement l'unification transcendantale de l'état de choses qu'il a décrit, l'introduction spéculative de la

couche d'une conscience générale, supra-personnelle, et tout de même personnelle dans sa réalisation, vivant en toutes les personnes participantes, s'écoulant à travers elles, ou bien plutôt s'écoulant à partir d'elles et tout de même à travers, comme s'il existait une unité de la personne, avec une conscience et une réalisation personnelle.

Le « comme si » cher à un Vaihinger peut bien se répéter aussi souvent que possible, la spéculation transcendantale est ici déjà rattrapée ; ce qui ne peut, descriptivement, qu'être appelé « réalisation » « s'écoule » ici comme puissance hypostasiée à travers les individus et les soumet à son obéissance. Ce qui ne peut être qu'idée apparaît comme instance, surtout lorsque l'identité historique est vue sous la métaphore de l'unité de l'organisme à travers tous les changements de matière. C'est de cette manière que « l'"homme en grand" reçoit lui aussi quelque chose comme la charnellité[1] ».

1. HUSSERL, « Vergemeinschafte Menschheit als überpersonale Ganzheit » (1921-1922) ; *Husserliana* XIV, p. 205-207.

Le strict absolutisme de la vérité exige qu'à toute proposition vraie – y compris à celles de qualité négative ou de relation hypothétique – corresponde un état de fait. Autant il est simple de voir qu'à tout constat de faits doivent correspondre des objets expérimentables, s'ils doivent être vrais, autant cette relation est difficile à établir pour des déclarations sur des relations logiques et des états de faits possibles. La situation contrainte de celui qui veut échapper définitivement à tout psychologisme, historicisme ou relativisme conduit à des systèmes d'objets hypostatiques dont le type est le cosmos platonicien des idées, et dont les variations vont jusqu'aux *validités* et aux *valeurs matérielles* de philosophèmes récents. Bien entendu, aussitôt qu'est accordée cette concession de sphères d'objets spécifiques, un autre présupposé tombe ; celui que doit correspondre à toute classe de vérités au moins un être capable de la connaître, si l'on doit seulement pouvoir parler sensément de « vérité ». En cela, la scolastique médiévale dut renoncer au platonisme. Car une implication élémentaire de son concept de connaissance était que la pensée de dieu a pensé à l'avance tout le pensable, et en cela fonde sa possibilité. La *veritas logica*, en tant que forme de vérité apparaissant factuellement dans des jugements, et placée sous les conditions du monde et donc de l'expérience, se fonde sur cela que tous les états de fait qui sont seulement possibles pour elle lui sont déjà « connus », et que c'est cela qui fait leur *veritas ontologica.* Ce faisant, ce n'est que peu à peu que s'est dégagé le fondement – qui deviendra naturel pour les Temps modernes – de la distinction de ce sujet de la vérité ontologique, qu'il ne possède une connaissance complète des choses que parce qu'il les a faites.

C'est que ce qu'il y a de païen – s'il est permis de s'exprimer ainsi – dans le platonisme et ses variations consiste justement en cela qu'il n'exige ni un sujet qui pose ni un sujet éternel de la « vérité des choses ». Ses vérités existent sur un mode autarcique, contre toute forme de leurs « applications » dans des apparitions ou dans des connaissances dans lesquelles elles sont susceptibles d'être trouvées et réalisées de façon contingente. Dans un tel système de vérités subsistant éternellement, même un dieu n'entre qu'en passant et de façon additionnelle, comme n'importe quel autre sujet exerçant la connaissance. Et cela n'y change rien que le démiurge platonicien serve par exemple à l'explication du fait que les images originelles aient été transposées en reproductions, et que celles-ci peuvent par

conséquent aider la connaissance sur le chemin de ses objets « authentiques ». Une telle médiation peut correspondre à la nature de l'homme, mais elle n'a à voir qu'accessoirement avec la nature de la vérité. Eu égard au platonisme de la vérité des débuts de Husserl, cela signifie que ce qui est vrai devrait également valoir s'il n'existait pas de sujet pour le connaître – comme cette formule d'athéisme hypothétique par laquelle des penseurs pieux, encore au plus profond du Moyen Âge, renforcent leurs affirmations inconditionnées, ainsi par exemple Duns Scot le *simpliciter impossibile* par l'ajout à visées apotro-païque : *« si per impossibile deus non esset. »* Là – eu égard à la fondation devenue courante, non seulement de la réalité, mais aussi de tout possible par Dieu –, il n'est plus dit seulement des impossibilités qu'elles devraient aussi subsister sans Lui[1]. La formule ultérieure *« Etiamsi daretur non esse Deum »* caractérise le rôle du dieu des philosophes comme indifférent pour la validité de la morale et du droit naturel[2]. C'est en tout premier lieu Montesquieu qui a rendu le dieu des philosophes indépendant de son existence : « Ainsi, quand il n'y aurait pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la justice ; c'est-à-dire faire nos efforts pour ressembler à cet être dont nous avons une si belle idée, et qui, s'il existait, serait nécessairement juste[3]. »

Husserl ne s'est plus agrippé à la proximité de son absolutisme de la vérité avec le platonisme dès que la possibilité s'est ouverte à lui de réintégrer les conquêtes descriptives du psychologisme qu'il fallait tout d'abord dépasser dans la phénoménologie, en ce qu'il les subordonna à un sujet transcendantal. De

1. DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense* I dist. 43 quaest. unica n. 2 (*Op.* VIVÈS [éd.] X 729 ab) : *« Utrum prima ratio impossibilitas rei fiendae sit ex parte Dei vel ex parte rei factibilis ? » Ibid.*, n. 6 : *« Deus suo intellecto producit possibile in esse possibili. »* Le possible n'est possible que par le sujet Dieu, l'impossible est impossible même sans lui. Mais Duns Scot a pour la première fois fait valoir contre Anselme de Canterbury que son argument d'existence à partir du concept ne serait concluant que si la possibilité en tant que liberté de contradiction des moments déterminés dans le concept pouvait être assurée.

2. Hugo GROTIUS, *De jure belli ac paci*, 1625, Prolegomena, Sect. XI. Pièces sur la généalogie de la formule : R. SPECHT, « Zur Struktur formal-material gebauter Rechtsphilosophien », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 44, 1958, p. 490, n. 35. Il faudra recourir, par-delà Gabriel Biel, à la forme de disputation des *impossibilia*.

3. MONTESQUIEU, *Lettres persanes* LXXXIII.

celui-là, il était à nouveau possible de parler dans le langage de processus génétiques. Ainsi le philosophe de l'arithmétique avait même parlé des objets qui étaient constatables dans des propositions de faits logiques et mathématiques : ce seraient les corrélats d'actes psychiques apparaissant dans une conscience, comment les nombres se formeraient par le fait de compter, les triangles par construction. Bien entendu, ce que cela devait alors signifier que de dire qu'il « n'existait pas » de triangles avec une somme d'angles de plus de deux droites, bien qu'une telle affirmation ne contienne pas de contradiction logique, cela ne fut pas clarifié ; c'est ce qui avait conduit à l'insatisfaction envers le psychologisme. Pouvait-on admettre qu'une proposition sur des nombres ne vaille que et parce que, pour autant que et parce que des hommes apprennent à compter, avec la disposition culturellement limitée du système de nombres qui avait à chaque fois cours ?

Si l'on questionne ainsi, le pas suivant est presque inévitablement de dire que de telles propositions auraient toujours et absolument leur validité, et de là au pas suivant, qu'elles auraient toujours et absolument, c'est-à-dire déjà et de manière encore non dite, leurs états de fait. Quels que soient les noms qu'elles puissent recevoir, celles-ci sont par là devenues des « idées ». Même un dieu ne pourrait rien avoir, ou produire, d'autre devant lui s'il se préoccupait de se mettre dans une relation envers la vérité dont il serait pour le moins blasphématoire de douter. Ce n'est pas par hasard que le dieu des philosophes a notre intérêt théorique, ou que nous ayons le sien. Sinon, cette question devrait devenir obsédante : si même pour dieu il ne peut pas « y avoir » de triangles avec des sommes d'angles de plus de deux droites, peut-il seulement y avoir des triangles pour lui ? Il aurait pu ne pas avoir tranché cette question, justement parce qu'elle a sa « résidence » quasi platonicienne. C'est justement un dieu créateur conçu sur le mode idéaliste qui ne pourrait avoir aucun intérêt pour ce qui existe de toute façon aussi déjà « sans lui ». C'est déjà en cela qu'avait résidé le malentendu du dieu platonisé de la Bible. En tant que compagnon phénoménologique, dieu devient d'autant plus douteux que les vérités auxquelles il pourrait et devrait participer sont plus sûrement rangées pour elles-mêmes, en dehors de tous les sujets.

Ici s'annonce l'alternative pour la phénoménologie : le subjectivisme transcendantal réduit le platonisme à néant,

parce que les objets des évidences ne doivent plus être *trouvés*, mais peuvent être *engendrés*. La réduction phénoménologique ne peut plus se satisfaire de quitter le monde contingent par suppression de la doxa originaire, afin de se tourner, comme les platoniciens tardifs de l'Antiquité, par l'ascèse et la purification, vers l'objectalité absolue. Elle doit maintenant transcender le sujet lui-même, pour autant qu'il est « mondain », par réduction, de même que certains courants de la gnose avaient encore dû renoncer à la *psyché* pour atteindre et pour sauver le *pneuma*. Je ne dis pas cela pour faire de Husserl un gnostique attardé ; il n'existe pas le moindre fondement en ce sens. Mais les procédures, qui sont liées à des attentes précises de certitude et de salut, se ressemblent nécessairement : qui veut atteindre le degré de certitude transcendantal ne peut se satisfaire du reste de mondanéité de la réduction eidétique. Il doit soumettre résolument le sujet lui-même à la dé-mondanéisation.

D'après la typique, le tournant transcendantal de la phénoménologie est un retour à la conception du psychologisme avec une modification radicale du sujet. Il faut lire la thèse de Heidegger de 1914 *La Doctrine du jugement dans le psychologisme* pour se rendre compte combien Husserl s'était déjà éloigné, avec les *Idées* de 1913, des critères sévères de ceux qui avaient recherché le dépassement définitif du psychologisme. Toute prise en compte du versant d'acte constitutif dans la logique est pour Heidegger psychologisme :

> Mais la dérivation du jugement à partir de la qualité fondamentale de l'activité spirituelle aperceptive est du psychologisme. Car, dans une telle dérivation, le jugement doit nécessairement être considéré comme réalité psychique ; une naissance et un développement n'ont de sens et ne sont possibles que pour une réalité spatio-temporelle ou qui du moins se trouve dans le temps[1].

1. M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, thèse, Leipzig, 1914, p. 88 s. : « Mais un procédé qui veut trouver l'essence du jugement dans les actes constitutifs de l'acte de jugement est du psychologisme. » En tant que transcendantale, la phénoménologie est tendanciellement génétique, et en cela non plus seulement « éclaircissement » d'états de fait et de contenus de sens, mais leur « explication », à laquelle elle s'était programmatiquement opposée. « Comment cela est né ne nous regarde pas » (vers 1904 ; *Husserliana* X, p. 189).

Mais si la constitution de la conscience temporelle elle-même peut nécessairement être attribuée à un sujet autre que le sujet psychique mondain ? Alors s'ouvre le vaste champ des analyses génétiques même des états de fait logiques.

Le terme moi « pur » n'a pas à l'origine de caractère transcendantal dans la phénoménologie. Il signifie la mise à égalité du moi avec tous les autres objets qui, suite à la réduction, sont amenés à leur donation à chaque fois pure, et par là à leur évidence eidétique. Mais la déclaration que toute conscience est définie par l'intentionnalité est déjà une telle évidence. Une telle phrase ne serait pas possible si le principe d'une conscience possible de toute conscience n'était pas valide. C'est seulement si elle est saisissable pour elle-même en donation originaire, dans un *« cogito me cogitare »*, qu'elle peut se saisir et se présenter jusqu'au fondement de la constitution de la conscience temporelle en tant que sa structure d'essence. Et ce, toujours de telle sorte qu'il revienne nécessairement à tout moi ce que le moi phénoménologique réfléchissant n'est capable de saisir sur lui-même que comme factuel. C'est justement ce dédoublement, que d'une part, le moi *pur* est le mien, mais que d'autre part, je le comprends comme structure d'essence de *tout* moi – alors qu'il n'est toujours pas décidé s'il existe factuellement d'*autres* moi –, c'est ce dédoublement qui se lie à la réflexion sur l'évidence absolue du *cogito* : ce moi devient la subjectivité transcendantale.

S'il n'existait aucune allusion de Husserl à une possible philosophie de l'histoire sur le sol de la phénoménologie, elle devrait pouvoir être édifiée et construite grâce à la possibilité de comprendre le moi individuel dans sa structure de nécessité à partir de son histoire. Car la conscience est tout simplement la négation de la détermination classique du *totum simul* comme forme divine de possession de soi : l'éternité comme atemporalité et la conscience s'excluent mutuellement. C'est là qu'est l'objection la plus violente de la phénoménologie contre les bonnes vieilles prédications théologiques, mais qui concernaient également, déjà, un dieu des philosophes. Elle ne « procède » pas seulement génétiquement, elle « génétise » ses objets purs, à commencer par l'ego lui-même.

Cependant, le sujet transcendantal n'est pas identique à Dieu ; en tout cas, pas nécessairement. Mais dans la mesure où il possède la structure d'essence d'une conscience absolument,

il est inévitablement du même genre qu'un dieu, qui peut en outre être encore une volonté toute-puissante, omnisciente et sainte. Mais cette « similitude avec ce que le phénoménologue a trouvé sur le chemin vers les mères de la connaissance, vers le royaume de la conscience pure où tout être jaillit constitutivement » livre maintenant la raison de ce qui a été sporadiquement décidé auparavant dans la comparaison de soi avec dieu. Avant tout : les objets ne sont pas, ils deviennent. La conscience est une structure qui s'engendre elle-même ; c'est justement pour cela qu'elle n'est jamais pure spontanéité mais tributaire de l'« impression originelle » actuelle qui s'impose après coup, et à partir de laquelle et avec laquelle seule se forme la structure temporelle. « Nul vécu n'est pensable dans nul contexte de conscience sans être soumis à la loi de la constitution temporelle... Il n'est pas seulement, il est aussi conscient comme étant *originaliter* et comme étant en devenir et étant devenu à l'instant[1]. » Cette conscience ne sait rien par elle-même de son commencement et de sa possible fin ; elle ne peut en être informée que « du dehors », « anthropologiquement ». Jamais elle ne comprendra ce que cela veut dire : une conscience commence, ou finit.

La structure temporelle qu'elle engendre elle-même lui interdit de comprendre cela, mais jamais elle ne conduit au temps absolu comme forme du sens dans laquelle être soi pourrait seul être pensé aussi. On le voit facilement : dans la conscience pure rien n'est contenu de la propre finitude ; au contraire, elle lui est inaccessible. Elle n'est pas dans le temps ; elle a elle-même les qualités du temps qui consistent à tout avoir en soi. Rien ne rappelle davantage que cet état de fait la plus ancienne réponse philosophique transmise à la question de ce que Dieu est. D'après la citation tardive de Clément d'Alexandrie, la réponse était : Ce qui n'a ni commencement ni fin[2].

1. HUSSERL, « Analyses sur la synthèse passive », première version du semestre d'hiver 1920-1921 ; *Husserliana* XI, p. 233 s. À l'encontre de cela, une notice encore tout à fait scolastico-traditionnelle du 20 décembre 1901 : « La conscience infinie de dieu englobe tout temps "simultanément". Cette conscience infinie est atemporelle » (*Husserliana* X, p. 175).

2. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata* V, 96, 4. Cette formule est aussi l'une de celles qui ont été le plus tôt christianisées : *« Divinum id est quod nec ortum habet nec occasum »* (MINUCIUS FELIX, *Octavius* 24, 3).

Toutes les différences de la phénoménologie contre l'affirmation de la possibilité d'une anthropologie philosophique convergent vers ce point : vers la thèse de l'inconnaissabilité immanente de la finitude du moi. Ce n'est pas par hasard justement le point où la phénoménologie a dû engendrer une phénoménologie contre elle-même – résolument anthropologique dans son commencement, non pas dans sa visée et surtout pas dans son résultat : l'ontologie fondamentale, dans laquelle on pouvait parler de « l'être pour la mort » et de « l'intra-temporalité » du *Dasein*.

L'une des plus importantes notations de Husserl datant des préparatifs pour « l'œuvre systématique » des 7 et 8 janvier 1922 se préoccupe de la différence entre refictionnement du soi *[Selbstumfiktion]* et contingence. La nécessité que le moi découvre réflexive pour lui-même n'est pas celle de son être-tel mais seulement celle de son être-absolument. Il n'est qu'une chose que le moi ne parvient pas à penser : que lui-même ne soit pas, et donc pas non plus qu'il n'ait jamais été ou ne sera plus. Mais la conscience peut très bien se représenter un autre passé. « Il est pour moi impensable que je ne sois pas. Et donc également impensable qu'aucun Moi absolument ne soit... Toute variation possible que je puis imaginer chez un autre, je peux, encore plus originellement, l'imaginer sur moi[1]. » Dans ses refictionnements, le moi ne découvre pas seulement la possibilité de son être-autre, mais en même temps que celle-ci le sens de ce que veut dire être-autre en tant que d'un autre. Car être-autre implique le caractère inépuisable de l'être-moi par moi, par mon « histoire » contingente. La phénoménologie de l'expérience étrangère fait certes de la chair l'entrée dans l'intersubjectivité par « apprésentation », mais elle doit toujours présupposer, ce faisant, que l'on sait déjà ce que signifie l'expression « autre moi ». Mais, quoi que le refictionnement du moi réfléchissant puisse réaliser ce faisant, jamais un autre moi ne pourra être autre que le moi dans l'espace de jeu de ses possibilités à découvrir par refictionnnement. « L'univers des possibilités de mon être-autre recouvre l'univers des possibilités d'un Moi absolument. »

Il suffit là encore de traduire cela dans la langue d'une théologie philosophique pour voir quelle irritation se trouve déjà

1. HUSSERL, *Husserliana* XIV, p. 154-158.

dans le concept anticipateur de l'autre ; par exemple avec la formule de Sartre que Dieu ne serait que le concept conduit à sa limite de l'autre, ou avec celle de Paul Valéry que Dieu procéderait d'une révolte de l'homme contre ce qu'il est. L'horizon de la phénoménologie est trop étroit pour épuiser un tel concept de dieu. C'est le prix, pourrait-on dire, pour la préférence du caractère impensable de ce que je ne sois pas. Husserl y tient plus que tout. Ce n'est pas par hasard, pas non plus sans qu'il ait su ce qu'il écrivait là, qu'il a mis dans la bouche du Moi phénoménologique le plus fier des mots divins bibliques : « Je suis qui je suis. »

Le caractère impensable de la non-existence du sujet réfléchissant, découvert dans la réflexion et qui force son identité extra-mondaine, est simultanément la liquidation définitive de l'un des tout premiers problèmes de la phénoménologie. Elle ne pouvait pas se soustraire à la question de la nécessité d'un sujet absolument pour la réalité de ses objets. Dans les *Recherches logiques*, il avait fallu dire qu'il existait une équivalence entre les déclarations : « la vérité a cours » et « des sujets pensants qui comprennent les jugements du contenu significatif adéquat sont possibles[1]. » En conséquence de cela, Husserl a dû évoquer le cas qu'il pourrait ne pas exister d'être intelligents du tout. Ceux-ci pourraient être exclus par l'ordre naturel factuel eu égard à leurs conditions d'existence, ou bien génétiquement, on n'en serait jamais venu à l'existence d'êtres tels que l'homme. Mais aussi qu'il y aurait certaines classes de vérité pour lesquelles il n'existerait pas d'êtres spécifiquement disposés à les connaître. Alors, et c'est là le résultat de cette supposition extrême, rien absolument ne changerait du côté de la vérité : « alors ces possibilités idéales demeurent sans réalité qui les accomplisse... Mais toute vérité en soi reste ce qu'elle est, elle conserve son être idéal... elle est une unité de validité dans le royaume intemporel des idées. » Pas même le sujet absolu « classique » – du genre par exemple de l'intellect archétypique – n'a pu représenter la condition des chances de vérité de notre connaissance, mais seulement leur concurrence hypothétique. Par son éternelle idéalité, le royaume des vérités a fait de tout sujet, même du sujet absolu, une grandeur acces-

1. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* I, § 39 ; *Husserliana* XVIII, p. 135 s.

soire, indifférente. C'est le pensé qui était nécessaire, pas la pensée qui pouvait le penser. Se rapportant au pensé, la pensée seule demeura mue et en devenir, insignifiante pour la prétention du philosophe, en raison de la contingence de son histoire avant la phénoménologie.

C'est là qu'est le point où le tournant transcendantal vers l'exclusion de la contingence change tout pour le sujet. Avant tout, il libère la considération génétique des contenus d'acte, qui devait donner un visage nouveau à la phénoménologie et n'était donc pas seulement une conséquence accessoire de ses spéculations transcendantales. Cela rend une tonalité triviale : en ce que le sujet cessa d'être problématique, il devint apodictique et attira à lui tout le royaume de la nécessité.

Le moi ne peut pas penser qu'il ne soit pas. Mais le constat de l'exclusion de la contingence pour le moi du *« Cogito me cogitare »* ne se recouvre pas avec cet autre tout aussi attestable, qui pourrait se ramener à la formule brève : Je le suis, et Je ne le suis pas. Autant il est impensable pour moi qu'*un* moi n'existe pas, autant il est pensable pour moi que je ne serais pas ce moi qui ne peut pas être inexistant. Dans ce constat se trouve la dissociation possible entre l'ego mondain et l'ego extra-mondain-transcendantal. La réduction transcendantale est l'application de la phénoménologie au phénoménologue, dans la mesure où il fait de lui-même l'unique de ces objets purs que la phénoménologie visait dans sa première forme de réduction. Encore en tant que sujet réfléchissant, fortuitement motivé et se trouvant dans des séries de conditions psychiques, il s'objective selon le prototype de la pensée se pensant elle-même : *« cogito me cogitantem me cogitare. »* La réduction transcendantale crée un sujet pour la subjectivité, une instance à n'entraîner qu'ascétiquement pour un monde intérieur absolu.

Husserl a trouvé pour cela, à partir de son expérience de soi, une métaphore terrible qu'il exprime dans une lettre à Roman Ingarden du 21 décembre 1930 : « Je me traite avec méfiance et presque avec méchanceté, comme mon ennemi. » Cela atteint la limite de cette formule que je le suis et ne le suis pas. D'où son recours au titre des *Méditations* : le moi ne veut pas se séparer de soi-même comme instance mondaine ; il doit y être contraint par une résolution farouche. De là la vérification constante de la réduction quant à sa « pureté ». Du même coup, le manquement de Descartes s'explique aussi comme sa

dépendance du monde : se séparer aussitôt du *cogito*, à peine est-il pensé dans le « *cogito me cogitare* », afin de mettre en valeur la preuve de réalisation du sujet eu égard à ses objets mondains.

Or, cela ne vaut plus seulement pour les objets de sa physique, mais pour ce *sum* que Descartes voulait aussitôt gagner à partir du *cogito*. Car l'existence de celui-ci n'était rien d'autre que celle de la substance pensante dans un univers de substances, non médiée, ni parmi les substances pensantes, ni parmi les substances étendues. La critique husserlienne du cartésianisme n'est donc plus seulement celle du passage à la positivité scientifique des objets physiques, mais celle de la certitude primaire elle-même, dans la mesure où elle ne se laisse octroyer rien d'autre que l'existence mondaine factuelle du sujet pensant. Le sujet cartésien veut rester partie de son monde, pour pouvoir être sûr que ce monde lui est théoriquement accessible, car le pressentiment d'un autre objet que celui-là lui fait tout bonnement défaut. Même sa *morale définitive* est encore la conformité objective de son comportement mondain.

Autant avait été nécessaire le *cogito* qui met tout en branle, autant était manqué le *sum* qui lui fait suite, puisqu'il abandonnait aussitôt le degré de la description pour sauter à celui de la déduction de quelque chose qui était et devait rester incompréhensible, parce que abandonnant la dimension ouverte par la réduction phénoménologique. Faire un usage compréhensif du prédicat de l'être ne pouvait être que le dernier pas, non pas le premier. C'est aussi là la différence de Husserl par rapport à Heidegger, qui pensait pouvoir faire de la question du « sens de l'être » le point de départ de toute philosophie, tandis que Husserl la considérait comme le fruit mûr à la fin d'une théorie, qui devait tomber de lui-même dans l'escarcelle du phénoménologue avec la clarification de l'objectivité. C'est ainsi que Husserl peut dire, lorsqu'il rédige la présentation de la phénoménologie pour l'*Encyclopaedia Britannica*, que cela lui a été fort pénible, parce qu'en repensant une fois de plus de façon originaire la démarche principielle de son travail, il lui fallait prendre en compte le fait que « Heidegger, comme je suis maintenant contraint de le penser, n'a pas compris cette démarche, et a donc manqué

aussi tout le sens de la méthode de la réduction phénoménologique[1] ».

Considéré depuis ces contextes, le sujet transcendantal est un compromis : il unifie les traits du sujet dans le psychologisme en tant qu'un mécanisme qui engendre ses objets, également motivé factuellement envers ses réflexions, avec la supposition d'objets idéels en tant que corrélats de propositions nécessairement vraies. La réalisation du sujet qui engendre devient ce faisant le fondement de la validité absolue pour tous les sujets possibles. La transparence réflexive de la constitution vient remplacer l'intelligence de l'idéalité. Mais il était allé de soi pour l'objet idéel que, même en cas de multiplicité hypothétique et fortuite des sujets, il ne pouvait être qu'un et toujours le même. Pour la subjectivité qui engendre, laquelle l'avait remplacé, il n'existait pas d'absence de problème analogue. Chaque phénoménologue réfléchissait-il à la sienne, ou bien réfléchissaient-ils tous à une seule ?

Et pourtant, le dernier Husserl, avec son penchant pour une monadologie transcendantale, ne s'est jamais expliqué de manière définitive sur la question de l'unité ou de la diversité au plan de l'originarité transcendantale. L'option en faveur du pluralisme était grevée de la problématique qu'avait déjà dû résoudre Leibniz : comment aurait pu être établi le caractère raisonnable des sujets multiples, leur capacité à la validité universelle, autrement que par un facteur coordonnant ? Pour Leibniz, non seulement une instance préétablie et prévoyante était inévitable, mais elle était donnée d'avance dans son système comme dans n'importe quel autre de l'époque, comme place d'un dieu philosophique, dieu d'une monade universelle. Husserl parle également, après 1923, de la « monade universelle » *[« All-Monade »]*, et après 1931, de la « volonté universelle absolue dans tous les sujets transcendantaux[2] ». Mais une

1. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden* [Lettres à Roman Ingarden], 26 novembre 1927, « Phaenomenologica » 25, p. 42 s. Auparavant, le 19 novembre 1927 : « Beaucoup de choses dépendent, pour la philosophie ultérieure, de savoir comment et s'il parviendra à faire le travail jusqu'à la saisie de mes intuitions universelles. »

2. H. L. VAN BREDA, « Leibniz' Einfluss auf das Denken Husserls », dans *Akten des Int. Leibniz-Kongresses Hannover 1966*, vol. V, p. 124-145. Thèse : La philosophie de Leibniz fait réellement partie des sources de Husserl. Encore plus importante comme influence immédiate me semble

telle disponibilité universelle dit encore peu de choses, tant que n'est pas clarifié comment elle s'exerce dans la théorie de la connaissance.

La synchronisation des monades dans l'univers de Leibniz n'était pas occasionnelle. Son théorème des monades entend conduire rigoureusement à terme la conception substantielle fondamentale du sujet en élevant toutes ses déclarations, ses changements temporels, ses actes en explication d'une essentialité chaque fois singulière. L'histoire est alors un accomplissement, saisissable comme évolution, de préformations, sans qu'elle puisse le devenir comme contenu de la conscience. L'harmonie de l'univers de monades est la répétition de ce schéma à un niveau supérieur : préformation des préformations. Toutes les possibilités sont dans toutes, et ce ne sont que les différents degrés de leur actualisation comme conscience qui spécifient et individualisent.

Husserl ne pouvait pas avoir en vue une telle forme de monadologie, ne serait-ce que parce qu'il avait justement conquis et garanti l'exclusion d'une conception « cumulative » de la conscience comme résultat phénoménologique. Sa schématique de la subjectivité est celle d'une théorie de pôles : les « rayons » afférents et efférents de réalisations passives et actives convergent vers un pôle identique, réalisations qui ne s'épuisent pas dans la momentanéité mais forment à chaque fois des habitualités et des horizons comme conditions de réalisations ultérieures. En d'autres termes : le sujet « est » son histoire comme épigenèse. La théorie de l'intersubjectivité n'aurait d'ailleurs pas pu fonctionner comme ce pour quoi elle est sollicitée, c'est-à-dire pour « ériger une connaissance du

avoir été *Eine Neue Monadologie* de Dietrich MAHNKE, *Kant-Studien*, cahier complémentaire 39, 1917, dont l'exemplaire dédicacé, maintenant aux archives de Louvain, porte les traces du travail de Husserl, *Husserliana* XIV, p. 298-300. Husserl a conclu son cours de 1923-1924, « Première philosophie », par la phrase : « Ainsi la phénoménologie conduit à la monadologie anticipée en un aperçu génial par Leibniz » (*Husserliana* VIII, p. 190). Mais déjà dans les prolégomènes des *Recherches logiques* il était dit lapidairement en référence à Leibniz : « C'est de lui que nous nous trouvons relativement le plus proche » (*Husserliana* XVIII, p. 222). La référence à la monadologie, établie très tôt et sans la moindre affinité, est importante parce qu'elle permet de supputer que le concept de conscience de l'intentionnalité « continue » de Husserl, ascendante du concept à l'intuition, entre dans ce contexte.

monde en connaissance justifiée », si les sujets qui se trouvent dans l'alliance étaient préformativement ordonnés au tout – le résultat de leur interaction serait alors purement tautologique.

Toute théorie de la préformation déçoit, parce qu'elle doit déjà présupposer ce qu'elle devrait expliquer ; mais aussi, toute théorie de l'épigenèse exige que l'astreinte à la loi régisse les processus que rien d'autre que le résultat final ne pourrait produire. Pour Husserl, le problème décisif de sa confrontation avec le psychologisme – son opposition au déterminisme mécanique de l'association – se répète dans l'affirmation que les représentations seraient socialisées par des structures de sens. C'est la même question qui meut l'interprète de la monadologie de Leibniz : le principe de raison suffisante dans le choix du monde réel, à partir de l'infinité des possibles, ne pourrait-il court-circuiter le théorème de l'harmonie préétablie ? S'il n'y a qu'un seul monde qui satisfasse à l'exigence de la raison suffisante, en tant que le meilleur des mondes possibles, alors c'est justement celui dont le pronostic est équivalent à l'harmonie préétablie, sans que celle-ci ait dû être ordonnée ou pré-ordonnée. Ce serait un monde de l'épigenèse structurée en sens, au lieu de la préformation incluse.

Mais alors, le problème de la singularité ou de la pluralité du dernier principe aurait existé pour Leibniz aussi. Lui-même n'a pas pris garde, et on ne le lui a d'ailleurs jamais reproché, que sa monadologie n'était pas absolument monothéiste. Elle ne peut être protégée strictement contre une interprétation polythéiste. Si la raison suffit à tout fonder, alors plusieurs sont autant capables qu'un seul de la réaliser. La monade universelle est superflue, toute monade est universelle. Pour les contemporains de Leibniz, ç'eût été, en tant que médisance ou objection, une restriction considérable : les monades produisent à chaque fois elles-mêmes leurs contenus, selon le principe de raison suffisante sous la condition de la compatibilité, et elles le peuvent puisque ne se produiraient nulle conséquence sur les contenus et les destins de toutes les autres monades en tant que simplement représentées. Tel que Husserl avait tenté, avant que le théorème de l'intersubjectivité ne lui offre un horizon élargi pour cela, de déduire la conscience de la réalité de l'unanimité *[Einstimmigkeit]* des contenus, chaque monade possédait son monde comme réel, grâce à l'unanimité de ses représentations. Si de plus, le monde ainsi produit

reposait sur le principe de raison suffisante, c'est-à-dire était une structure de sens complète, même les réalités produites indépendamment les unes des autres ne devaient pas présenter de contradictions entre elles – pour autant qu'il y aurait un observateur pour s'en persuader, ou pour autant qu'elle pourrait outrepasser son absence de fenêtres par une intersubjectivité réelle. L'« harmonie » n'a pas besoin d'être préétablie si elle est contenue dans le principe de constitution de la raison suffisante. Et celui-ci ne le serait justement pas s'il ne pouvait être appliqué que par *une* instance, et s'il n'était pas indifférent à l'égard de la pluralité de ceux qui l'appliquent.

La raison n'est pas tant générale parce qu'elle pratique le principe de raison suffisante que parce qu'elle repose elle-même sur celui-ci. C'est cela, et rien d'autre, que dit la phrase de Husserl : « Étant, théorie et raison ne se rejoignent pas par hasard, et ils ne doivent pas être présupposés comme s'étant rejoints comme par hasard, fût-ce "en absolue généralité et nécessité[1]". » Chaque moi réfléchissant se pose alors la question à lui-même comme suit : « Toute problématique possible pouvant être posée à partir de cet Ego ne se trouve-t-elle pas alors entièrement en lui-même, dans ses réalités et dans ses possibilités de conscience, dans ses réalisations et dans les structures d'essence qui leur appartiennent[2] ? » Alors tout ce qui est factuellement subjectif possède un a priori de sa genèse temporelle immanente, et tout reliquat d'occasionnalisme ou de préétablissement avec le dieu anticipateur qui va de pair peut être supprimé : « La relation de conscience avec un monde n'est pas un fait qui m'est imposé par hasard du dehors par un dieu qui la détermine ainsi, ou par le monde qui est par hasard auparavant et par une astreinte causale à la loi qui va avec [ce monde][3]. »

Mais, tout comme la monadologie n'était pas polythéiste de fait, bien qu'elle aurait pu l'être, la phénoménologie non

1. HUSSERL, « Logique formelle et logique transcendantale » (Halle, 1929), § 94, p. 205 ; *Husserliana* XVII, p. 239.

2. *Ibid.*, § 93 ; *Husserliana* XVII, p. 238.

3. *Ibid.*, § 99, *Husserliana* XVII, p. 257 s. Parce que le « *dieu* de dieu et du monde et de tout et de chacun » n'est pas du tout le dieu de Husserl que l'on recherche ici comme le besoin de dieu de la phénoménologie, les inédits de 1923-1925 des archives de Louvain sur le problème de dieu produits par VAN BREDA (« Leibniz' Einfluss auf das Denken Husserls », p. 144) ne peuvent pas non plus être la terre promise.

plus n'est pas polythéiste, parce qu'elle ne permet pas, sur la voie de la réflexion et dans sa dimension transcendantale, de tomber sur un concept explicite de dieu par ailleurs seulement occasionnel et accessoire. Cela étant, la question de l'absolu à chaque fois mien laisse en souffrance ce qu'elle ne prend justement pas le risque de nommer – ou bien ne prend ce risque que si les sujets absolus acceptés au pluriel finissent tout de même par nécessiter une volonté coordinatrice. Sinon, le dieu de Husserl reste, si tant est que cette alternative se pose, dans la dimension du monde, même s'il est considéré comme en étant le principe ou le régent. Vu depuis le pôle de la subjectivité, dieu et le monde sont dans le champ homogène de rayonnement de leurs réalisations, en tant qu'un univers de transcendances constituées, même s'ils en sont la dernière et la plus haute. Le dieu de Husserl – celui dont il parle, pas celui de sa crypto-théologie – est un dieu mondain : « C'est l'a priori subjectif qui précède, pour moi qui pense, l'être de dieu et du monde et de tout et de chacun. Dieu aussi est pour moi ce qu'il est, à partir de ma propre réalisation de conscience, et là aussi il ne faut pas que je me détourne par peur d'un prétendu blasphème, mais il faut que je voie le problème. » Faut-il encore dire que, dans cette formule « dieu et le monde » serait exprimée l'unité du principe absolu, alors que la monade précède pourtant cet « être de dieu et du monde et de tout et de chacun » ? Et donc aussi l'univers des monades, dans la mesure où chacune en celui-ci n'est alors qu'« une autre », si la réflexion sur elle-même comme dernière instance peut lui être accordée, plus encore : doit lui être attribuée.

Le dieu dont Husserl parle tout uniment avec le monde et tout et chacun ne peut pas être le vrai dieu de la phénoménologie, le dieu de sa crypto-théologie. La différence entre le dieu nommé et le dieu caché peut être rendue encore plus claire grâce à un texte relativement ancien, de l'année 1908, que Husserl lui-même à pourvu de la mention : « Contre la théorie anthropologique de Kant ». Que le phénoménologue se heurte à Kant, longtemps avant la conférence commémorative de 1924, est un fait prévisible : Espace et temps sont des formes factuelles de la sensibilité humaine, peut-être échangeables contre une organisation étrangère inconnue, mais qui avant tout refusent à l'intellect archétypique un accès à la chose en soi. Si la phénoménologie acceptait cela, la prétention qu'elle

émet pour la perception et la choséité à une validité absolue et universelle tomberait, et surtout la saisie par la théorie de la conscience intime du temps, de la constitution élémentaire de toute conscience. Si l'espace n'est pas un concept empirique mais objet de l'intuition pure avec des déterminations nécessaires, alors il ne peut pas être un fait de l'organisation des sens humains ; si cela était possible, non seulement les objets de la géométrie se verraient retirer leur validité générale, mais en outre serait installée une complexion de faits et d'intuition qui serait mortelle pour la prétention de la phénoménologie à la validité universelle.

Il ne s'agit donc pas de questions partielles dans lesquelles la phénoménologie ne veut pas faire de concessions à Kant et à son intérêt pour les objets, mais du rang fondateur de l'intuition pure elle-même. Lorsque Kant dit que « nous ne pourrions parler de l'espace, d'être étendus, etc. que du point de vue d'un homme, et que nous ne pourrions pas même décider des intuitions d'autres êtres pensants s'ils seraient liés aux mêmes conditions que celles qui limitent notre intuition et qui sont pour nous universellement valides », ce n'est pas seulement pour Husserl de l'anthropologisme pur. Ce serait la contestation de la déclaration fondamentale de la phénoménologie : que soit établi par avance au sujet de la chose ce qui la détermine essentiellement et quels sont les actes subjectifs pour la saisie de ces déterminations qui sont en stricte corrélation avec cela. Ce n'est pas la moindre des caractéristiques de la crypto-théologie phénoménologique, qu'elle consiste en ce constat que la phrase « Dieu le sait mieux » ne vaut pas et n'avait pas, eu égard aux lois de l'essence, cette préséance, qui ne peut lui être attribuée que par l'archétypique pour la chose en soi, comme son origine. Pour tous les objets possibles « doivent valoir non seulement pour nous, mais en soi, des lois d'essence aussi bien analytiques que synthétiques a priori, et pour leur connaissance, dieu ne peut pas être dans une autre situation (eu égard aux choses en soi qu'il connaît) que nous eu égard aux choses que nous connaissons[1] ».

Pour ce qui est de l'arrière-plan historique, Husserl se place du côté de Hume contre Kant : le premier, avec son concept

1. HUSSERL, « Gegen Kants anthropologische Theorie » [Contre la théorie anthropologique de Kant], *Husserliana* VII, p. 357-364.

de *relations of ideas*, aurait été plus près de la vérité, puisqu'il aurait expressément établi que même dieu serait lié par ces relations, de sorte que, « à l'encontre de sa théorie, il s'adonne tout de même à la conscience pure et en laisse devenir effectif l'acte originel en lui ». Kant en revanche confond « la nécessité et la généralité du fait humain avec la nécessité et la généralité qui appartient au contenu de l'entendement *[Einsicht]* et qui est le contraire même de tout acte ». À ce moment-là (vers 1908), Husserl ne sait pas encore qu'il redonnera lui-même sa validité, lors du tournant transcendantal de la phénoménologie, à l'axiome que la vérité de l'objet n'est disponible que pour celui qui est à l'origine de l'objet ; contre Kant en tout cas, il n'admet pas que, « eu égard à un groupe de lois synthétiques, nous nous comportions comme dieu, c'est-à-dire dans la mesure où nous nous comportons d'une certaine manière créativement envers la nature, comme formation de notre subjectivité ». Husserl conclut la présentation de cet enchaînement par la déclaration lapidaire : « Je tiens cela pour une métaphysique sans sol. »

Dans peu de textes il apparaît de façon si prégnante que la phénoménologie forge sa prétention spécifique d'avoir ou de trouver accès aux choses elles-mêmes et en elles-mêmes contre le schéma de transcendance de la théorie classique de la connaissance des Temps modernes. Certes elle appelle ce schéma, avec le positivisme, « métaphysique », mais son effort pour déterminer l'accès proclamé aux choses elles-mêmes sans implications métaphysiques n'est pas développé, plutôt est-il parcouru par le caractère inévitable de la confrontation souterraine. Bien entendu, on peut toujours dire que la référence à l'arrière-plan métaphysique ne sert qu'à la rhétorique du soulèvement contre lui ; mais ce que cela signifie, que l'appartenance d'une déclaration aux vérités empiriques ou rationnelles serait une « pure question de son sens interne », cela ne peut être porté à la compréhension que par le fait que l'on constate que cette différence « n'est pas une différence métaphysique, mais une différence qui appartient à l'essence des vérités elles-mêmes ».

Si peu développé que puisse être l'horizon historique de la phénoménologie, cela est dit contre toute une histoire qui tombe sous le soupçon de la relation « différée » de l'homme à la vérité. La crypto-théologie est aussi un système de propo-

sitions dans lequel sont fixées des zones interdites à la compétence de dieu : « Un dieu n'y peut rien changer : car dans le sens des jugements, il n'est pas question de dieu, ni explicitement ni implicitement. »

Certes, Husserl a vu que Kant exclut de la philosophie de la raison pratique la différence métaphysique pour les propositions théoriques, mais les raisons de la déviation de Kant ne l'intéressaient pas du tout. Si celui-ci a déclaré fortement et clairement pour l'éthique que « l'impératif catégorique n'avait pas seulement une signification anthropologique mais absolue », Husserl n'y voit pas la détermination nécessaire de normes morales qui ne peuvent exclure nul sujet raisonnable si ne doit pas planer au-dessus de l'homme la menace néfaste de qualifications arbitraires – même s'il ne devait s'agir que du jugement annihilant du Micromégas de Sirius qui, par-delà la moquerie voltairienne, pourrait être également capable de l'exécution correctrice. Mais Husserl ne prend pas note de la particularité de l'évidence morale dans l'intérêt d'une autoconservation ultime et absolue du sujet ; il se contente d'applaudir, ne laissant percer que des regrets sur sa restriction : « Kant était sur la piste de la situation véritable[1]. »

Maintenant, on peut aussi lire ces formules de la première décennie de la phénoménologie, avant son tournant transcendantal, comme des archaïsmes de la fonction ultérieure de l'intersubjectivité. Le dieu dont il n'existe ni ne peut exister de perception étrangère de son existence factuelle apparaît comme concept limite au sein de l'affirmation que des fondations dans l'intuition pure ne seraient pas seulement évidentes et liantes pour des sujets tels que nous, questionnables et susceptibles d'apprendre, mais pour tout type de spectateur du monde et de ses processus. Dans le champ de ce mouvement théorique, il ne peut pas y avoir de restrictions et de défaveurs, d'exclusions et finalement d'humiliations. Ce qui nous est donné comme soi-même ne peut montrer un autre visage à nul autre. Il suffit que soit réalisé le renoncement au monde dans la réduction phénoménologique, le nivellement de la signification de son

1. HUSSERL, « Einwände gegen Kants Problem der synthetischen Urteile a priori und gegen das Schema seiner lösung » [Objections contre le problème des jugements synthétiques a priori et contre le schéma de sa résolution] (vers 1903) ; *Husserliana* VII, p. 355.

existence, pour mettre à nu le royaume de ces relations qui s'offrent de la même manière à tous les êtres, qu'ils ne soient d'emblée pas de ce monde, ou qu'ils doivent tout d'abord s'en séparer par l'artifice de l'*epoché*, comme le fait le phénoménologue. Il est encore tout autant spectateur lorsqu'il conteste à dieu la préséance d'avoir l'intelligence des choses en raison de la seule condition d'en être à l'origine.

Le passage de la phénoménologie eidétique à la phénoménologie constitutive est celui de l'axiome scolastique *« Ens et verum convertuntur »* à son adaptation moderne par Vico : *« Verum et factum convertuntur. »* À ce passage appartient le changement de dédicace de l'intersubjectivité. Certes, elle est « constitutive » uniquement eu égard à un seul état de fait ; mais c'est justement l'état de fait qui est fondateur de la relation entre croyance en l'être et scientificité pure, celui de l'existence du monde indépendamment de la conscience. C'est à cet état de fait que se rapporte la dernière phrase des *Méditations cartésiennes*, que l'on ne saurait relire assez souvent pour saisir le tout : « Il faut donc commencer par perdre le monde avec l'*epoché* pour le reconquérir dans la conscience universelle de soi. » Toutefois, ce positionnement originel *[Ursetzung]* récurrent n'est pas seulement celui du monde. Le mode de validité des tout premiers objets de la phénoménologie, les états de fait idéaux, est lui aussi soumis à une certaine dé-platonisation. Ce résultat est tout d'abord produit en passant. Avec la théorie de la pluralité des sujets et de la possibilité de leur perception par empathie, il s'agissait tout d'abord encore du problème des significations occasionnelles. Un indice du fait que Husserl peut ne pas avoir aussitôt saisi ce qu'il s'agissait de clarifier, par le thème de l'intersubjectivité, est l'attention intermittente qu'il lui porte. Et même s'il écrit à Roman Ingarden qu'il aurait entrepris pour la première fois « l'élargissement de la réduction à l'intersubjectivité » au cours du semestre d'hiver 1909-1910[1], nous n'en apprenons pas moins par ailleurs, par une note de la page de titre de son cours du semestre d'été 1915, qu'il avait complètement oublié de parler de cet élargissement,

1. HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden*, Noël 1924, « Phaenomenologica » 25, p. 147 ; sans doute une confusion avec le cours du semestre d'hiver 1910-1911, « premier pas vers une doctrine de l'intersubjectivité transcendantale » (*Husserliana* XIII, p. 510).

de même qu'il ne le mentionne pas dans les *Idées*, publiées et non publiées. La relation de ce chapitre avec les questions et possibilités centrales de la phénoménologie doit donc lui être restée longtemps cachée, en dépit des matériaux posthumes sur l'« empathie » disponibles à partir de 1908.

Pourtant, lorsqu'il se plaint en 1932 auprès de Roman Ingarden de ce que celui-ci ait interrompu la lecture des *Méditations cartésiennes* avant la cinquième, il affirme avec insistance que celle-ci serait « décisive pour la compréhension », de sorte que ce serait seulement par là qu'il pourrait comprendre comment chez son plus ancien élève on n'observe « pas le moindre effet de mes derniers écrits ». Car entre-temps, il avait compris comment la conscience constitue la partie indépendante d'elle de l'« être », non pas seulement celle du monde empirique, mais aussi celle de ces objets particuliers qu'il avait considérés comme objets « idéaux » lors de la fondation de la phénoménologie.

Ce n'est bien sûr que l'un des résultats accessoires en passant, s'il remarque ceci une fois l'objectivité atteinte : « Ainsi trouve sa solution le problème transcendantal hautement significatif de l'objectalité idéale au sens spécifique[1]. » Et que signifie ce « ainsi » puissamment reliant ? Il signifie que l'autonomie des contenus idéaux, par rapport aux actes de leur reconnaissance, se laisse représenter exactement comme l'indépendance du monde par rapport à ma conscience qui l'éprouve, c'est-à-dire comme donnée pour toute autre conscience. Les formations idéales sont également un genre de monde, comme l'avait déjà supposé Platon. « Leur supra-temporalité se révèle être une omni-temporalité, comme le corrélat de la possibilité de les produire à volonté et de les reproduire de nouveau au moment que l'on voudra. » Cette formulation n'est compréhensible que si la détermination d'une objectalité idéale permet déjà de présupposer la constitution d'un temps objectif, d'un temps du monde donc.

1. HUSSERL, *Méditations cartésiennes* V, § 55 ; *Husserliana* I, p. 155 s. ; *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, présentation, trad. et notes sous la dir. de Marc de Launay, Paris, PUF, 1994, p. 177, trad. légèrement modifiée *(NdT)*. Sur l'importance de la V[e] Méditation, Husserl écrit le 13 novembre 1931 à Ingarden : « Vous ne trouvez manifestement pas si important de la travailler jusqu'à la fin et vous pensez déjà comprendre après I-IV ce qui est voulu là. Mais ce n'est qu'après V que doit venir la vraie compréhension… » (« Phaenomenologica » 25, p. 73 s.).

La fin du platonisme dans la phénoménologie se montre ici une fois encore en ceci qu'il ne pourrait pas exister un sens de l'idéalité pour un sujet singulier. Car c'est seulement parce qu'il existe déjà un monde objectif pour la relation intersubjective, et l'objectivation allant de pair du temps constitué d'abord de façon immanente, qu'il peut y avoir une pensée comme celle de la pluralité des points temporels comme moment constitutif de la validité d'objets précis, c'est-à-dire le concept de leur idéalité absolument. L'expérience d'un monde, d'autres en lui et de l'indépendance de son temps du monde par rapport à la conscience, est la condition pour que puisse être pensée l'idéalité des objets, un certain rang de ces objets indépendant de l'expérience. C'est ainsi que le formule Husserl, dans le peu de phrases qu'il consacre encore à ce problème dans son œuvre systématique majeure. Il dit, là, que la réduction de la supra-temporalité à l'omni-temporalité peut être étendue « après constitution du monde objectif avec son temps objectif et ses hommes objectifs comme sujets pensants possibles, aux figures idéales qui s'objectivent pour leur part, ainsi qu'à leur omni-temporalité objective », et que l'on « comprend alors l'opposition qu'elles forment par rapport aux réalités objectives qui sont individualisées par l'espace et le temps[1] ». C'est là tout ce qui transparaît une fois encore du problème de départ de la phénoménologie, comme gain parallèle de résolutions de problèmes tout différents.

Si l'on veut sérieusement rendre justice à la question du dieu de Husserl, il faut entreprendre un changement de front par rapport à sa propre direction thématique. Le dieu que Husserl s'est donné, et qu'il a coulé dans la formulation « Dieu et le monde et tout et chacun », ne suffit pas au questionnement sur ce qui pourrait être comparé dans la phénoménologie au dieu de la tradition, seule y suffit une grandeur dernière dont la fonction pose absolument la compréhension de soi de la phénoménologie dans la présentation la plus pure possible, et qui comme telle ne peut être approchée que par extrapolation. Lors de sa critique de l'anthropologisme dans la *Logique* de Christoph Sigwart (dans la seconde édition de 1889), Husserl s'était érigé contre la formule que l'indépendance de la vérité d'un jugement par rapport à l'existence d'une intelligence

1. HUSSERL, *Méditations cartésiennes* V, § 55 ; trad. fse p. 177 *(NdT)*.

pensant cela serait une fiction. Car ce serait alors également une fiction de parler de ces vérités qui ne sont encore reconnues par personne, ou qui transgressent même la capacité humaine de connaître. Quel sens y aurait-il à parler de telles « transgressions » ? Si des vérités sont dépendantes du fait qu'elles soient pensées par des hommes, alors de telles vérités transgressant la capacité de connaître humaine devraient logiquement être dépendantes de l'existence d'intelligences surhumaines. Husserl en déduit qu'au moins l'athée ne devrait pas en parler, puisqu'il ne croit pas en des intelligences par-delà l'intelligence humaine, et « nous-mêmes seulement après la preuve de l'existence de telles intelligences[1] ».

On voit aisément que la supposition de « vérités en soi » lève cette difficulté : pour elles, il n'est nul besoin de penser qui que ce soit devant exister pour que ces vérités puissent être vraies. Si cependant elles devaient ne pouvoir devenir vraies que par engendrement, alors le principe engendrant ne doit en aucune façon être cherché dans le sujet empirique – cet objet psychologique –, il ne doit pas appartenir au champ de compétence d'une anthropologie philosophique – mais pas non plus à celui d'une théologie. Ainsi naît le dualisme masqué qui parcourt le système de la constitution transcendantale : dieu appartient à tout et à chacun, mais malgré la dialyse du platonisme des vérités au profit de leur engendrement transcendantal, ce n'est en tout cas pas lui qui les engendre, il n'est ni la condition ni une condition de leur validité. Ici s'impose le changement de front. Ne peut être le dieu systématique de la phénoménologie que ce qui satisfait justement à ces critères de la fonction absolue. Il lui incombe d'être la raison dernière de ce *tout et chacun*, du monde, finalement aussi de ce qui était auparavant appelé « Dieu », de ce donc qui satisfait peut-être tous les besoins du cœur et de l'élévation, mais qui ne satisfait pas à la formule absolument irréfutable que, selon les critères du système, « rien de plus grand » ne devrait pouvoir être pensé au-delà. Mais dans ce cas : la « monade universelle » est superflue, car *chaque* monade est monade universelle. Chacune est le *« quo maius cogitari nequit »*, car on ne peut pas penser par-delà la valeur limite de la réflexion.

1. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* I, § 39 ; *Husserliana* XVIII, p. 134.

Tous les résultats de la phénoménologie reposent sur ceci que le moi peut à nouveau se retirer face à la sphère de ses réalisations, qu'il existe une conscience de conscience, que le moi phénoménologique peut être le spectateur du moi englué dans le monde et devenu partie de lui. Husserl n'avait pas tort de voir dans la phénoménologie la conséquence du tournant de l'histoire européenne vers la théorie. À l'origine, et riche en conséquences, l'idée de la théorie est de faire de l'homme le spectateur du monde. Lorsque, durant la longue interruption de ce rôle, le souci de son salut l'avait accablé, il dut renoncer à la dignité du spectateur au profit de son dieu, lequel n'était pas seulement le maître de cette histoire mais devait aussi en être le spectateur. La reconquête du rôle du spectateur au cours des Temps modernes a échoué parce que l'homme a commencé à se comprendre comme le facteur productif de son monde et de son histoire.

Mais la préséance de la productivité est simultanément la négligence des devoirs de fondation, des longues voies de la rationalité obligatoire ; on produit avec la formule du plus fort, qui réalise ce qui est à réaliser, même si ne peut être clarifié pourquoi elle est si habile. C'est là, dans sa dernière œuvre, qu'allait intervenir la conception husserlienne de la crise européenne, comme une crise de la science et de l'humanité. Elle postule le rattrapage des réalisations fondatrices négligées depuis le début des Temps modernes, avec la technicisation formelle de la compréhension de l'espace, du temps et des corps. Par conséquent, surmonter la crise signifie restaurer le lien de la positivité scientifique avec ses présupposés élémentaires. La phénoménologie réintègre la théorie, arrachée à son origine et à sa fondation, à son « sens fondateur originaire » : justifier la connaissance par l'intuition.

Étonnamment, la manière propre à Husserl de relier cette tâche à la tradition philosophique consiste en la prétention d'avoir aidé l'empirisme à se réaliser : « Si l'empirisme avait mieux fait honneur à son nom en restant ainsi “lié à la pure expérience”, alors il n'aurait pu manquer la réduction phénoménologique[1]... » Voilà la stricte objection au soupçon que

1. HUSSERL, *Krisis*, § 71 ; *Husserliana* VI, p. 252 ; *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, trad. fse de G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 280.

la phénoménologie serait un platonisme tardif, ou n'aurait pas su dépasser le platonisme de ses débuts. L'ambition de la phénoménologie a adopté le rigorisme de la tâche infinie, dont l'accomplissement rendait inévitable que le processus de la positivité scientifico-technique se voie superposé l'office historique de la théorie pure, qui aurait encore à se défendre avec acharnement d'être quelque chose comme de la « recherche de fondements ». Cela n'a pas effrayé Husserl d'exiger que l'on laisse tout le reste en plan pour se consacrer à ce « travail infini » sur les « véritables infinités : celles de faits qui n'ont jamais été investigués avant l'apparition de la phénoménologie[1] », et de le faire en tant que « spectateur », dans le rôle du phénoménologue transcendantal.

L'interférence entre la métaphorique du travail et celle du spectateur n'a jamais dérangé Husserl, et elle touche aussi ce laborieux mélange de distance et de participation des dernières tentatives du phénoménologue pour comprendre sa position et sa tâche. Ce qui qualifie cette conception de soi comme un anachronisme désespéré est qu'elle fixe le phénoménologue dans une position en dehors du monde qui vaut pour lui et pour tous, et qu'elle en fait la condition de la reconquête de l'intégrité européenne. Et c'est aussi la même position d'extériorité eu égard au processus historique, qui était tout d'abord attribuée au spectateur transcendantal, en tant qu'instance uniquement définie par la théorie de la connaissance. Et cela vaut encore pour les hauteurs auxquelles l'introduction à « Logique formelle et logique transcendantale » de 1929 avait assigné le phénoménologue : « se placer au-dessus de toute cette vie et de toute cette tradition culturelle, et chercher par des réflexions radicales, seul et en communauté, les possibilités et les nécessités dernières à partir desquelles nous pouvons prendre position en jugeant, en valorisant, en agissant, envers les réalités[2]. »

À l'époque de la préparation de « l'œuvre systématique », en été 1930, appartient une note dans laquelle il est question explicitement de « la réalisation de la réflexion phénoménologique du spectateur transcendantal ». Que voit-il, que remarque-t-il, de quoi se rend-il compte ? C'est « l'autodévoilement comme évidence de l'autodonation, comme évidence du présent fluent, et là-dedans de l'être du Moi dans les modalités temporalisées de la vie, de l'être du flux des vécus dans leurs modalités temporelles[1] ». Et il suffit du « changement de la direction du regard du spectateur transcendantal » pour que celui-ci puisse se percevoir lui-même dans le rôle mondain : En tant que Moi transcendantal je me possède comme homme en tant que phénomène mondain, et cela fait partie de tout champ de perception mondain. Si nous appelons cela grossièrement dédoublement de soi, alors le sujet extra-mondain et extra-historique gagné par la réflexion ne se perçoit que lui-même immédiatement comme le sujet mondain et historique, et médiatement à travers celui-ci, à savoir par apprésentation de leur charnellité, d'autres sujets. C'est un spectateur pour lequel la sphère de la physis à forme humaine est dénuée d'essence, n'est que médium transparent vers une réalité de sujets.

Nous sommes rappelés à ceci que la forme idéale de la science moderne de la nature, l'intelligence du monde de Laplace, n'aurait pas eu non plus devant elle un monde façonné de plantes, d'animaux et d'hommes, mais des flux de petites parties de masses mus par un calcul d'ensemble, pour ainsi dire le changement de matière sans ce qui le change. Hans Jonas a indiqué que le dieu mathématicien attribué à Platon aurait en tout cas été incapable de comprendre ce qu'est la vie, et par conséquent incapable d'être sujet de la connaissance d'une réalité dans laquelle apparaît de la vie[2]. Husserl repousse loin de lui la ressemblance du sujet transcendantal avec le démon physicaliste, car « pour le monde comme monde, qui comprend aussi des essences spirituelles, l'être-par-avance est un contresens, et un esprit laplacien est ici impensable[3] ». Mais l'univers de la monadologie est à nouveau de telle sorte qu'apparaissent

1. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, § 17 ; *Husserliana* I, p. 79 ; trad. fse p. 86. À ce propos, voir *Husserliana* I, p. 119 s., p 121 ; VII, p. 110.

2. HUSSERL, « Logique formelle et logique transcendantale », introduction ; *Husserliana* XVII, p. 10.

1. HUSSERL, « Primordialer Kern und Fremderfahrung als Schichten der transzendentalen Gegenwart » [Noyau primordial et expérience étrangère comme couches du présent transcendantal], *Husserliana* XV, p. 100.

2. H. JONAS, « Is God a Mathematician ? (The Meaning of Metabolism) », dans *The Phenomenon of Life*, New York, 1966, p. 64-92. Désormais dans H. BLUMENBERG, *Theorie der lebenswelt*, Suturkamp, 2010, p. 157-180.

3. HUSSERL, *Krisis*, § 72 ; *Husserliana* VI, p. 268 ; trad. fse p. 297.

certes des chairs *[Leiber]* en lui, et y ont leur indispensable réalité, mais uniquement de par leur fonction pour l'intersubjectivité, comme indicateurs de sujets qui sont seuls pôles de référence de la constitution du monde. Ce n'est donc pas par hasard que les « spectateurs idéaux », même de provenances aussi antithétiques que le *deus calculans* et le moi transcendantal, ont des cécités comparables pour la réalité de la chair.

Si l'on s'interroge sur l'origine de l'idéal du spectateur, il suffit de rappeler les analyses pour la constitution de la conscience intime du temps ; là avait dès longtemps eu lieu ce que la construction transcendantale ne fait que généraliser. Seul le présent est réalité absolue, et afin que cela ne reste pas un maigre presque-rien, il lui est ajouté la rétention dans l'unité de réalisation, comme « espace temporel » *[Zeithof]* encore disponible pour le moi vivant conscient de soi. Ce que le présent gagne ainsi, le passé le perd : en tant qu'avoir été soi-même déjà devenu étranger, le moi doit y revenir comme si pour cet acte était nécessaire un se mettre-à-la-place-de, tout comme pour approcher une subjectivité déterminée étrangèrement. Ce que l'analyse de la conscience du temps pense pouvoir décrire en référence à la construction de Brentano serait certes un modèle hypothétique de la manière dont des impressions sont refoulées en queue de la rétention par de nouvelles impressions dans leur suite originelle ; mais la phénoménologie ne veut pas fournir des hypothèses, elle veut rester dans l'évidence de la reconstruction descriptive de l'intuition immédiate, c'est-à-dire faire du sujet le spectateur de son processus constitutif. Le dédoublement transcendantal de soi a son origine dans la non-participation descriptive du phénoménologue aux actes qu'il ne peut mener à l'intuition que dans l'immédiateté de l'expérience de soi. Le fait que la conscience soit auprès de ses propres réalisations implique l'hypertrophie du rôle de spectateur, dans lequel il fait finalement face au flux de l'histoire – qui menace d'engloutir l'ego mondain – exactement comme il avait été spectateur du flux de la conscience.

La dernière œuvre de Husserl réintègre à nouveau la phénoménologie à l'histoire, en faisant de son point de vue externe la conséquence immanente de cette histoire même et de sa décision archi-originelle en faveur de l'attitude théorique. Le phénoménologue comprend la tâche infinie et s'en saisit, mais il ne l'a pas créée. En l'assumant, il sort de l'histoire, qui n'a

pas su satisfaire à son idée, pour rappeler son échec et pour le surmonter à sa place. La phénoménologie est un nouveau genre de philosophie de l'histoire dans la mesure où elle se proclame certes être le but de l'histoire, mais se contente ce faisant de la mettre sur la voie de sa finalité interne. Ce n'est pas une vision de l'avenir qui met ce mouvement en branle, mais la justification d'une dette intellectuelle restée impayée.

Le regard rétrospectif que le phénoménologue porte sur l'histoire de la science des Temps modernes depuis Galilée est celui du rachat quantitatif d'une obligation qualitative : universalité comme omni-savoir. Il faut être prudent lorsque l'on impute ici à Husserl de la réprobation. L'ambition n'est pas trop grande, elle ne saurait l'être assez. Ce qui est manqué est la saisie de l'infini en un coup de main, avec les moyens de la ruse formelle et techniciste, la finitisation de la tâche. Le phénoménologue voit l'homme moderne comme la quintessence de la volonté de devenir jouisseur de la connaissance, de ne pas en rester le travailleur. Mais ce qu'il gagne techniquement, il l'expulse théoriquement du fondement des raisons. La phénoménologie restaure la dignité du sujet théorique, « libéré de toutes les mutations-de-sens : ainsi l'homme est-il réellement l'image de Dieu. En un sens analogue à celui dans lequel la mathématique parle de points, de lignes, etc. infiniment éloignés, on peut employer cette figure : Dieu est "l'homme infiniment éloigné"[1] ». Seulement, si ce devait être là un but réalisable dans l'infini, dans le progrès des générations – qui « possède » ce genre de connaissance ? Si la connaissance justifiée au sens phénoménologique, c'est-à-dire fondée sur l'intuition, devait être possible, comment est-elle conservée dans son évidence ? Car chaque sujet théorique doit avoir accompli pour lui-même cet acte de fondation s'il veut satisfaire à la sévérité de l'ambition. Rien ne sera gagné pour aucun sujet de l'avenir par les fondations réalisées dans son passé, dans la mesure où il ne peut pas pleinement les présentifier, car ce n'est qu'ainsi qu'il s'approprie l'histoire objective de ce savoir comme téléologique. Il est reconnaissable que même la connaissance qualitativement standardisée ne peut en aucun cas être inférieure à la quantité du savoir déclaré défectueux. De ce point de vue, le dilemme de la science moderne, que

1. HUSSERL, *Krisis*, § 12 ; *Husserliana* VI, p. 67 ; trad. fse p. 77.

personne n'ait la possession de la vérité, ou bien que beaucoup soient en possession de très peu de vérité, est potentialisé par la phénoménologie.

La fascination qu'a exercée l'ontologie fondamentale de Heidegger, sous le titre d'une phénoménologie, et précisément sur l'école de Husserl, et qui représente l'événement élémentaire de la philosophie allemande de la première moitié du siècle, doit être vue dans ce contexte. Avec sa question sur « le sens de l'être », Heidegger a libéré la phénoménologie de son infinité à forme scientifique. En ce que l'être du *Dasein* devenait le porteur de la compréhension de l'être, la mesure de la vie et la mesure de la tâche philosophique étaient à nouveau proclamées congruentes.

Si douteuse qu'ait pu être la prétention de Heidegger d'avoir présenté un morceau de phénoménologie avec *Être et Temps*, on ne peut méconnaître qu'il a tenu avec moins d'ambiguïté que Husserl lui-même à l'effort phénoménologique de dépassement du psychologisme, et ce depuis sa thèse de 1914 – qui n'avait pas été préparée chez Husserl. Peut-être devra-t-on même dire qu'il a restauré l'affinité platonicienne de la phénoménologie. Il ne doit pas nécessairement être question d'« idées » pour cela. Ce dont il doit être question, le « sens de l'être », figure comme à la fin d'une tendance qui avait déjà poussé le platonisme antique de la multiplicité des idées vers l'exclusivité de l'un. Avec la question de l'être de Heidegger pouvait être posée, ou bien au sein de la phénoménologie, ou du moins sur le sol de son dépassement du psychologisme, une « tâche finie » avec laquelle, en lieu et place du caractère insupportable de l'existence platonicienne idéale de tout ce qui pouvait jamais être énoncé comme vérité valide, semblait être apparue la « simple » possibilité de questionner ce sens de l'être. Ici se trouvait une perspective de réponse ou de compréhension, et non pas dans un futur indéterminé comme résultat des efforts intégrés de générations ; là, il y avait la compréhension de l'être même, toujours déjà cultivée dans le *Dasein* et au fondement de tous ses possibles, quelque chose comme un souvenir qu'il suffisait de réveiller – pour le dire de manière platonicienne.

Tout aussi fascinant, et loin d'être sans conséquence sur le geste phénoménologique, était le détachement du « fait de la science » et de son standard théorique ; sans doute pas sans

l'influence de la philosophie de la vie, la fonction de cet ultime a priori appelé compréhension de l'être était d'être présent dans tout type de comportement, pas seulement dans le comportement théorique ; il n'était même que secondaire dans celui-ci. Lorsque *Être et Temps* fut pour ainsi dire publié par la propre main du chef de l'école et sembla sanctionné, il y avait une chose que la phénoménologie n'avait pas encore réalisée du tout, ni même permis de reconnaître comme une de ses réalisations possibles : une authentique philosophie de l'histoire. Certes, Heidegger n'avait pas encore projeté l'« histoire de l'être », mais avec la tâche d'une destruction de l'ontologie traditionnelle, l'œuvre majeure laissait déjà reconnaître le concept spécifique d'un intérim historique de la métaphysique manquée, auquel il était facile de coordonner une implication philosophico-historique de régression aux temps originels et d'attente de futurs retours. Il faut se représenter ce que cela signifiait pour l'échec des prétentions de Husserl à la postérité, qu'il n'ait été capable lui-même de présenter les contours vagues d'une philosophie de l'histoire déductible de la phénoménologie authentique qu'une décennie après le grand coup de Heidegger.

C'est l'une des particularités de cette forme dégradée de la phénoménologie qui se nomme « ontologie fondamentale », qu'à la place du dédoublement transcendantal entre spectateur et spectacle, elle pose une simple équivoque. Bien que la mise hors circuit de la fonction sujet par l'être-dans-le-monde appartienne à ses déterminations, le *Dasein* est tout de même le seul porteur de compréhension de l'être auprès duquel on peut s'enquérir du « sens de l'être ». Mais simultanément, ce *Dasein* comprend l'être selon le fil directeur du mode d'être qu'il est lui-même, c'est-à-dire au mépris des préférences traditionnelles de sphères d'objets qui semblent précisément déterminées par là qu'elles ne sont pas quelque chose comme un *Dasein*, un moi, un sujet. La fonction directrice du mode d'être humain, appelée *Dasein*, n'est donc pas univoque : le *Dasein* comprend exclusivement ce qui est compris, et il l'est, du moins de manière prérogative. Prenons le cours de Marburg – entre-temps publié – de Heidegger du semestre d'été 1927, c'est-à-dire dans le voisinage temporel immédiat avec *Être et Temps*, et pour cette raison peut-être le représentant authentique des intentions non

réalisées de l'œuvre[1]. La « seconde partie » inconnue n'aurait plus été caractérisée par le fait d'analyser le *Dasein* comme compréhension de l'être, mais de le présenter comme le mode d'être distinctif du sens de l'être, à la différence du produit-à-disposition, manqué par la tradition métaphysique. Mais pour ce faire, il faut que soit une fois de plus réalisé ce qui était depuis le début spécifique de la réflexion phénoménologique : faire du moi le spectateur théorique de lui-même. De même que la réduction phénoménologique avait fait de la conscience le seul objet de la phénoménologie, de même c'est ce que fait aussi l'ontologie fondamentale sous le titre du *Dasein*, si elle ne se contente plus de demander comme quoi ce *Dasein* aurait toujours déjà compris le sens de l'être.

Dans l'analytique du *Dasein* il était exclu que, en poursuivant la question de l'être, le *Dasein* se prenne lui-même pour objet privilégié, parce que non naturel. Exclu, ou du moins rendu difficile par la structure à deux couches de son résultat : le recouvrement *[Abschirmung]* constant et impénétrable de l'authenticité du *Dasein* par sa quotidienneté, de son être par son apparaître, en tant que quoi – dans la suite de Kant – l'expérience interne peut seule devenir objet pour elle-même. Si la supposition devait être exacte, que la continuation de l'ontologie fondamentale aurait fait du *Dasein* lui-même l'objet exclusif, alors la structure platonicienne déjà mentionnée de cette philosophie aurait été brisée, dans la mesure où la compréhension préalable de l'être n'aurait plus pu être questionnée selon le modèle de l'*anamnésis*, mais où tout aurait dépendu du sujet capable d'*anamnésis* et de son mode d'être. Mais elle n'est pas du type d'une idée des idées, du Bien ou de l'Un, mais plutôt de celui du *nous*.

1. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, dans *Gesamtausgabe* XXIV, Francfort, 1975 ; *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. présentée, annotée, glossaire et index de J.-Fr. Courtine, Friedrich-W. VON HERRMANN (éd.), Paris, Gallimard, 1985. Le cours est désigné par Heidegger lui-même comme « nouvelle élaboration de la 3[e] section de la I[re] partie de *Être et Temps* ». J. B. Lotz a rapporté une conversation avec Heidegger en septembre 1974, au cours de laquelle celui-ci lui aurait dit que la seconde moitié de *Être et Temps* ne paraîtrait pas non plus dans l'édition de dernière main, mais qu'elle existait en manuscrit (voir *Erinnerung an Martin Heidegger*, G. NESKE [éd.], Pfüllingen, 1977, p. 160).

On ne peut entièrement rejeter la supposition que l'ambiguïté méthodique de l'ontologie fondamentale déboucherait sur la différence entre platonisme et aristotélisme, le questionnement de la compréhension de l'être sur un pré-donné platonicien dans tout comportement du *Dasein*, la distinction d'un étant tel que le *Dasein* sur un trait de la métaphysique aristotélicienne, que la question de l'étant en tant qu'étant serait à résoudre eu égard à l'étant distinct du moteur immobile, de la pensée qui se pense elle-même. Au fondement de cet artifice méthodique, il y a l'*analogia entis*, si riche en conséquences pour l'influence médiévale d'Aristote. Il n'est sans doute pas fortuit que, par un hasard que rapporte Gadamer, au cours de ce même semestre d'été 1924 où il présente pendant une conférence à Marburg la première étape préalable à *Être et Temps*, Heidegger traite dans le séminaire du *De nominum analogia* de Cajetan, c'est-à-dire du traité scolastique qui a fait de la multiplicité des significations du mot « est » traitée par Aristote un système de dépendance des significations[1]. Si la supposition devait être juste que c'est le choix de l'étant distingué qui détermine « comment l'analytique ontologique du *Dasein* en général constitue l'ontologie fondamentale », c'est-à-dire comment dans la conception de *Être et Temps* « le *Dasein* fonctionne comme l'étant qui doit fondamentalement et préalablement être interrogé quant à son être[2] », alors le 12[e] livre de la *Métaphysique* d'Aristote est aussi le paradigme de la manière de faire de cette œuvre, en ce que l'accès à l'étant qui représente l'être dans sa pureté se fait par-delà le temps, par-delà « l'horizon temporel » du mouvement, qui englobe tout, de la sphère la plus extérieure.

1. Durant le séminaire d'été 1924, Gadamer devait fournir comme texte de séminaire le *De ente et essentia* de Thomas d'Aquin, lequel contenait en supplément dans l'édition de Marietti le *De nominum analogia* de Cajetan. HEIDEGGER étudia le supplément, dit « avec les yeux brillants : C'est une perle ! *(Das ist eine Nuss !)* », et réorienta le séminaire sur ce texte (*Erinnerung an Heidegger*, G. NESKE [éd.], p. 111). Il renvoie au traité de Cajetan dans *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1935 (1[re] éd. 1927), § 20, p. 93, n. 2. Sur la simultanéité avec la première étape préalable à *Sein und Zeit*, voir H. SCHLIER, dans *Erinnerung an Heidegger*, G. NESKE (éd.), p. 219.

2. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 4 et 14 s. ; *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985. C'est l'*être* du *Dasein* qui est questionné, pas sa *compréhension de l'être*.

La comparaison méthodique des structures fait apparaître de manière d'autant plus prégnante le « réinvestissement » du point systématique décisif : le moteur immobile aristotélicien du monde, la pure autarcie de la pensée qui se pense elle-même, est la pureté de l'être comme absence de souci, car ce moteur ne connaît pas même ce qu'il meut. Le *Dasein* de Heidegger est souci, comme tel l'indissoluble être l'un dans l'autre de l'être-dans-le-monde, y compris dans le sens traditionnel de l'exclusion du monde et de dieu, qui rend impossible que cet étant puisse déjà être le dieu grâce à sa distinction ontologique. Inversement : le dieu de l'ontologie fondamentale, s'il devait exister, et si l'analyse existentiale devait avoir donné adéquatement l'accès à la question de l'être, ne peut ni comprendre lui-même le sens de l'être ni être identique avec l'étant distingué. Ce ne pouvait guère être déjà le dieu dont Heidegger dira trois décennies plus tard qu'il attendait présentement de lui qu'il soit athée, mais pas non plus celui dont il dira, encore dix ans plus tard, que lui seul pouvait encore nous sauver[1]. Seule la conception de « l'histoire de l'être » autorise une manière de parler selon laquelle le dieu s'annonce comme un dieu qui peut se retenir, et par là fait des athées, mais en donnant à le comprendre, avec cette réserve que les choses pourraient changer, s'il voulait encore nous sauver. Bien entendu, c'est là l'histoire de l'être avec l'impact mythique de Hölderlin.

C'est donc un recouvrement de l'ambiguïté de la question de l'accès à *Être et Temps* s'il est dit que, lors de l'interprétation du sens de l'être, « le *Dasein* n'est pas seulement l'étant à interroger primairement », mais qu'il est « en outre l'étant qui,

1. L'affirmation « dieu souhaite en ce moment que je sois athée » nous a été transmise par Margret Boveri (*Merkur* XI, 1957, p. 1182 ; repris dans *Der Verrat im 20. Jahrhundert*, Reinbek, 1976, p. 400). L'autre, « Seul le dieu peut encore nous sauver », d'après le souvenir de C. F. VON WEIZSÄCKER, dans sa maison de Hambourg en 1967 (*Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, W. MARX [éd.], Fribourg, 1977, p. 69). La conversation au cours de laquelle Heidegger s'est exprimé de la sorte se rapportait aux grands espoirs qu'avait déclenchés le mouvement étudiant. HEIDEGGER dit : « Vous faites tous l'addition sans l'aubergiste » (*Erinnerung an Martin Heidegger*, G. NESKE [éd.], p. 245 s.). Un peu autrement dans l'interview à titre posthume au *Spiegel* du 26 septembre 1966 (publication n° 23/1976), avec sa lettre authentique : « Seul un dieu peut nous sauver. »

en son être, se rapporte toujours déjà à ce qui est en question dans cette question ».

Le courage dont le phénoménologue est autorisé à faire preuve dans son affaire dépend de la définition crypto-théologique de son rang ; et dans celui-ci apparaît la possibilité tout bonnement distinctive qui, malgré l'interdiction de l'anthropologie, devrait finalement être portée au bénéfice d'une anthropologie philosophique.

Dans un supplément à la quarante-septième leçon sur la « Première philosophie » de 1924, Husserl discute les divers degrés de la réduction et de la réflexion mis au jour par le processus d'autodétermination méthodique de la phénoménologie. Il en vient lui-même à ressentir le soupçon que naît, de la réflexion psychologique à la réflexion transcendantale, une formation de réflexions se rapportant les unes aux autres pour lesquelles il se pourrait que nulle conclusion ne soit en vue. Par conséquent, pas même un sujet absolu qui n'aurait à nouveau nul « vécu transcendantal » dans sa conscience comme soubassement de sa réflexion, et qui par conséquent aurait encore une fois à mettre le tout devant et derrière soi.

Le phénoménologue ne devrait pas être effrayé que « menace » là « une régression infinie ». Il aurait à réaliser ce qui est sa tâche, sans égard pour les conséquences. « Même là où "menacent" des régressions, il faut avoir le courage de dire ce que l'on voit, et de le laisser valoir dans son évidence. » L'éthos du pur spectateur ne se laisse pas déranger par un argument de logique de la preuve, et pour une rare fois, Husserl a recours au répertoire de la mythologie pour donner un nom à ce point extrême de l'intrépidité : « Les méduses ne sont dangereuses que pour celui qui y croit par avance et qui les craint[1]. » Le procédé descriptif s'avère comme indifférence méthodique contre des objections relevant de la théorie de la preuve[2].

Seulement, l'objection de l'infinité n'est pas qu'un reproche logique. Elle est dirigée contre ce que l'on pourrait appeler la valeur vitale et mondaine de la théorie. On pourrait traduire cette objection ainsi : la vie est trop courte pour s'adonner à

1. HUSSERL, *Husserliana* VIII, p. 442 ; trad. fse d'Arion Lothar Kelkel, *Philosophie première* (1923-1924), Ire partie : *Histoire critique des idées*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1970, VIII - 375 p.
2. HUSSERL, *Husserliana* VIII, p. 474-478.

des régressions à l'infini, et plus généralement à une tâche infinie qui pour l'individu n'apporte jamais ses fruits à temps. À cela, Husserl a réagi en cartésien, en attribuant à l'ensemble des sujets chercheurs la persévérance qui ne pouvait être exigée d'un seul. Mais son euphorie concernant une humanité unifiée dans la théorie n'était pas assez grande pour qu'il n'exige aussi de l'individu une résolution ascétique en faveur de la théorie de type phénoménologique. L'expression la plus sobre s'en trouve dans la professionnalisation explicite de la phénoménologie. Dans la mesure où elle est pratiquée professionnellement, elle contient déjà le renoncement à la jouissance par l'individu. La mort de ce dernier n'est plus une objection à la continuation d'une tâche infinie, parce que professionnalisation de la connaissance ne veut justement plus dire qu'un individu recherche la vérité pour *pouvoir* conduire sa vie. Il devient fonctionnaire d'un effort défini par l'abnégation, qui outrepasse les individus et les générations, « l'humanité de la recherche se renouvelant sans fin » (*ibid.*, p. 346). La tâche infinie reçoit le sujet qui lui est adapté.

Mais une objection plus sérieuse menace, justement lorsque ce renoncement professionnel est accepté. Husserl ne l'a exprimée que dans une note, en une seule phrase, et qui plus est comme ajout à une phrase sur la mort : « Pour l'individu, la mort est un thème propre, et qu'on ne peut évacuer comme ça. Il en va autrement pour la mort de l'âge de glace » (*ibid.*, p. 348, n. 2).

C'est là une note marginale de Husserl rajoutée au crayon dans un texte sur le plan à grande portée d'une omniscience qui peut occuper et innerver toute cette humanité de la recherche jusqu'à l'infini. Mais qu'en est-il si cette humanité de recherche elle-même et globalement est menacée de la même chose que ce que l'individu théorique doit accepter sans se plaindre en raison de sa professionnalisation *au profit* d'un tout, lequel non seulement peut, mais doit, selon les mesures de l'infinité, envisager ce qui frappe aussi l'individu : de ne pas vivre le bénéfice du travail quasiment infini ? La mort thermique, la mort de l'âge de glace condamne à la finitude ce qui vient tout juste de découvrir l'infinitude en soi.

Le minuscule ajout au crayon de Husserl autorise à traiter l'homme et l'humanité de façon équivalente en ce qui concerne cette question. Pour celle-ci comme pour celui-là s'applique la maxime que Husserl recommande à l'individu professionnel

pour autant qu'il se trouve encore au milieu de la vie et semble avoir droit à un temps de vie normal : « Continuer à agir dans l'horizon ouvert, comme s'il était infini – considérer l'idée de l'engendrement infini comme une idée régulatrice – progresser *in indefinitum* » (*ibid.*, p. 349). La suite du texte rend manifeste que l'évocation de la possibilité que « la terre » puisse « être détruite » doit également être incluse, sur le mode qui aurait fait plaisir à Hans Vaihinger, celui du comme-si.

La crypto-théologie phénoménologique a donc aussi son chapitre eschatologique. Mais quel sens y a-t-il à envisager la phénoménologie depuis cet aspect supra-dimensionnel ? Je pense qu'il réside dans le fait de rediriger le regard orienté selon le critère d'une « humanité de recherche » vers les décisions préalables qui se trouvent déjà dans la phénoménologie à ses tout premiers degrés. Ce n'est pas seulement dans la professionnalisation, ce n'est pas seulement dans un postulat de méditation ascétique, mais c'est déjà dans le fait de négliger la question tout à fait élémentaire de savoir qui peut devenir actif et efficace phénoménologiquement pour qui. J'aimerais désigner cela comme le problème de la délégation philosophique et rationnelle absolument.

C'est la prétention de la raison que de penser elle-même les pensées qui lui sont essentielles. Pour le formuler autrement : la recherche de vérités qui sont ou qui pourraient être d'importance humaine ne peut pas être déléguée par les uns aux autres, ne peut pas être transmise par beaucoup à un petit nombre. C'est déjà une conception du tout début des Lumières et de leur congé à tout ce que l'on appelait préjugé et autorité, et en quoi l'humanité semblait avoir fait le travail préalable pour l'individu, le passé pour le présent. Cela ne devait plus avoir cours, devait être contraire à l'essence et à l'ambition de la raison. Mais alors, comment le nouveau commencement historique pourvu d'un programme rationnel devait-il jamais pouvoir profiter à l'individu si, lui aussi, en tant que penseur par lui-même, avec sa petite vie, devait traverser ce qui semblait exiger le cadre d'une organisation théorique plus grande de sujets ? La réponse la plus simple qui a été donnée à cette question était celle de l'accélération du processus : le matériau théorique devait être préparé de telle sorte que l'individu puisse certes parcourir lui-même les processus de pensée péniblement élaborés, mais avec une vitesse incomparable-

ment plus grande. Cela se trouve déjà dans la quatrième règle du *Discours* de Descartes.

La façon dont la conception cartésienne de la théorie se prête au procédé accéléré est manifeste, car son idéal est celui de la déduction, de la préparation du matériau en conséquences, et donc en haute capacité de formalisation. Ici devient visible la différence décisive dans laquelle se tient la phénoménologie par rapport au cartésianisme : elle tient l'intuition pour le procédé fondateur de toute théorie suffisant à la raison, et elle n'attend rien ou peu de la discursivité déductive ou inductive, ce qui la met dans une position difficile par rapport au problème de la transmissibilité de ses conceptions, découvertes et constatations.

La chose est déjà tangible dans la mise en avant de la méditation comme procédé philosophique fondamental. L'intuition exige de l'exercice. En matière de méditations, chacun commence par le début, et il ne profitera pas beaucoup du savoir-faire que d'autres ont déjà acquis dans cette affaire. Est-ce que professionnalisation de la philosophie veut dire alors que l'on doit transmettre à d'autres la tâche de faire ces expériences, afin qu'ils cherchent la vérité pour leurs employeurs ? Si, dans l'esprit du rationalisme, du postulat de la pensée autonome par soi, il devait être répondu non à cette question, la conséquence serait que ne peut être transmise à nul autre la tâche de rechercher la vérité à ma place et d'avoir l'intuition par procuration, et alors elle ne pourrait pas même être cherchée, puisqu'il serait dangereux, condamnable ou inutile de se laisser remplacer en cette matière. S'il ne doit plus y avoir qu'expérience authentique, ce genre d'expérience ne pourra pas être fait du tout, ou seulement de façon inutile ; sa professionnalisation serait un gâchis fait de renoncements.

À un moment ou un autre, toute critique de la science se voit confrontée à cette antinomie. Dans la conception husserlienne de la crise des sciences et de l'humanité européennes, elle est surmontée de façon rhétorique. Si la connaissance ne peut pas reposer sur des mandats, des délégations, un partage du travail, des formes d'exploitation, alors le renoncement à la vérité est l'échappatoire grotesque. Alors justement, ce qui ne pourrait être obtenu qu'à ce prix serait simultanément ce qui n'en vaut pas la peine, ou bien qui, pour sa part, nous masque et nous rend inaccessible, par son importance superficielle et prétendue, autre chose qu'il vaudrait la peine d'avoir – quelque chose en dehors de toute vérité et indépendant de celle-ci, selon le vœu de Nietzsche par exemple. Si la pérennité de la science n'était depuis longtemps devenue la condition de la pérennité de l'humanité, alors la destruction de la science comme forme non authentique d'accès à la vérité serait une échappatoire disponible, ou pourrait être proposée comme telle.

N'y a-t-il pas, à la fin de ces réflexions, un autre regard sur l'eschatologie de Husserl, sur la menace de mort pour la vie du sujet théorétique ?

> Je sais que ma vie aura une fin et que je ne peux pas vraiment produire des valeurs infinies, je sais, ou nous savons (ou nous sommes du moins convaincus à notre époque) que l'humanité terrestre finira un jour : mais la profession scientifique, et la science en tant que tâche culturelle commune, ont un sens pratique… Pour moi en tant qu'individu, le devoir est « accompli » lorsque le médecin me dit, désormais il est sûr que tu meurs[1].

Jusqu'en ce point du regard sur « une fin qui m'est assignée et connue », demeure la prescription de ce « comme si » d'après lequel je me comporte comme le dieu lui-même, qui semble exister au fondement du sujet phénoménologique : « Je dois vivre comme si j'étais immortel et comme si je pouvais vraiment travailler en direction de l'infini » (*ibid.*, p. 352).

Que signifie, par rapport à cela, le constat de Husserl que « les sujets purs ne peuvent être mis à mort » ? Est-ce parce que, à travers la réflexion transcendantale, non seulement ils ne se rapportent et ne doivent se rapporter qu'à des sujets absolus, mais deviennent momentanément ceux-ci, parce que, dans l'identité avec eux, ils atteignent au moins épisodiquement la totale indifférence quant à leur propre finitude, accèdent à l'oubli d'eux-mêmes en tant que réalisation d'eux-mêmes ? C'est un autre aspect lorsque le phénoménologue se place du point de vue de ce qu'il sait du monde, et qu'il n'en sait que par la science positive, par exemple le deuxième principe de la thermodynamique : « L'universel naufrage engloutit tout ce qui est prétendument de valeur éternelle » (*ibid.*, p. 355). Husserl renonce à cette solution de la transcendance momentanément

1. HUSSERL, *Husserliana* VIII, p. 351.

atteignable lorsqu'il finit par accomplir le saut dans la doctrine kantienne des postulats, afin de répéter tout de même l'explication de Vaihinger pour son « comme si ». Et sans remarquer ou sans révéler à son lecteur que, s'écartant de Kant, il veut précisément solliciter l'immortalité postulée par la raison pratique pour les besoins de l'infinité d'une vie de la raison théorique. Là réside toute la faiblesse d'une eschatologie au sein de cette crypto-théologie, son incapacité à résoudre l'antinomie entre la science et la vérité.

Si l'on observe un peu plus longuement le « comme si », qui trahit le texte de Husserl parce qu'il est désespéré, alors disparaît le visage du sceptique et plutôt frivole Hans Vaihinger pour en laisser apparaître un autre, venu de l'obscurité du passé : celui de Blaise Pascal. Car ces textes de Husserl, où il est question d'une proportion rationnelle de finitude et d'infinitude, portent entièrement l'empreinte et la manière du si controversé « argument du pari », par lequel le fondateur de la théorie de la probabilité voulait rendre plausible à ses contemporains le risque d'un investissement fini au profit d'un gain infini. Il faut dire à son honneur que la postérité lui a attribué ce fragment comme un texte approuvé, alors que lui-même le considérait sûrement comme l'une de ses tentatives pour maîtriser le problème d'une défense du christianisme, qu'il avait mis de côté et qu'il avait modelé avant toute intrusion dans la phase littéraire terminale. Cela empêche la profondeur, mais ne nous gêne en rien pour voir plus clairement devant nous la proposition de Husserl à ses contemporains et à ses collègues.

Et l'on voit aussitôt en quoi consiste la différence cryptothéologique décisive : l'infinité que peut proposer Husserl n'est que relative, un mètre naturaliste qui outrepasse la vie individuelle finie, mais qui n'est de son côté à nouveau qu'une grandeur, dans le meilleur des cas, tellurique, contre la démesure répétée des distances temporelles cosmiques ; ces dernières non plus ne possédant pas la solidité métaphysique que Pascal croyait pouvoir proposer comme gain possible à ses compagnons de pari.

Selon la formule de Husserl, c'est l'homme, et non pas seulement le théoricien, qui vit en s'insérant dans un monde infini – en s'y insérant, pas dedans. Que signifie cette « insertion » ? Elle désigne en tout cas une dimension historique, la découverte tardive qu'un mouvement qui se révèle de plus en

plus comme théorique n'arrive à atteindre aucun but. C'est une découverte a posteriori.

Et du même coup est découvert comment l'homme s'accommode factuellement de cette infinité, de ce caractère inachevable de ses entreprises. Il stabilise sa vie dans la réalité par là qu'il est capable de vivre dans un monde sélectif, qui ne laisse pas transparaître la vue de, ou dans son arrière-plan infini. C'est pour cette raison que la distinction descriptive de Husserl entre environnement proche et lointain du corps est d'une grande importance, parce que ce n'est que par la superposition des deux que les vécus tactiles et tridimensionnels de l'environnement proche peuvent être mobilisés pour l'interprétation de l'optique bidimensionnelle de l'environnement lointain. Mobilisés par la projection des expériences tactiles sur les expériences visuelles, comme déjà Berkeley l'a montré.

Or, il se trouve que le monde de la vie, cette réalité sélective de la vie constante, n'est pas identique à l'environnement proche, mais est du même type de familiarité que celle créée dans l'environnement proche. Husserl n'a façonné que des formules prudentes et approchantes pour le monde de la vie. Une phrase reste en mémoire. Elle dit : « En moyenne, on passe au travers[1]. » Cette phrase très simple et sobre montre que, dans le monde de la vie, c'est toute l'« expérience » de l'anthropogenèse qui est investie, et sa validité maintenue.

Par conséquent, la théorie signifie que l'on ne se satisfait pas, quelles qu'en soient les raisons, de ce « passer au travers en moyenne ». L'attitude théorique part d'un horizon du type de l'environnement proche en direction d'un monde du type de l'environnement lointain ; de ce dernier ne rejaillissent qu'assez rarement des interventions sur l'environnement proche ayant des effets sur le monde de la vie. Mais ce sont ces interventions seules qui sont capables d'insécuriser le monde de la vie sélectif. Dans l'attitude théorique, l'homme déroule dans la direction opposée les interventions du lointain qui convergent vers le point zéro de sa position. Il veut savoir ce qu'est cela, qui n'a pas l'index de la familiarité constante, de la

1. HUSSERL, *Husserliana* VIII (1923), p. 342, 1923. – « *Durchschnittlich kommt man durch.* » La répétition du *durch*, qui fait le radical du *Durchschnitt*, la « moyenne », donne sa tonalité particulière à la proposition : « En gros, on s'en sort » *(NdT)*.

maîtrise par des moyens connus d'avance. Pourquoi l'attitude théorique fait-elle cela ? Parce qu'elle ne peut réaliser « le but de la meilleure vie possible » par « la prévoyance dans toute son étendue ». Prévoyance signifie ici vue lointaine, vue sur l'arrière-plan du monde de la vie, d'où proviennent les interventions inattendues. La quintessence des motifs d'une telle attitude est ramenée par Husserl à la formule : « s'attendre à tout. »

Le stoïcien également, avec la seule volonté de ne pas se laisser déstabiliser, s'attend à tout. Mais ce n'est pas cela que vise l'attitude théorique. Elle demande plus que de pouvoir se dominer, en ce qu'elle exige de pouvoir tout dominer.

Ce qui semble, ainsi que Husserl le constate maintenant dans l'une de ses rares déclarations théologisantes, « exiger de moi une connaissance divine », telle que dieu doit la posséder « à chaque instant », en tant que savoir adéquat de « toutes les infinités du *Dasein* ». S'il devait la posséder, c'est qu'elle est possible. L'argument est anthropologique a fortiori : si une telle prévoyance qui s'attend à tout est possible à un dieu, alors elle est possible par essence, et accessible à l'homme au moins en tant qu'idée en général.

Ce qui est en jeu dans la crypto-théologie du phénoménologue est la constructibilité de l'idéal même de la connaissance phénoménologique. « Dieu est-il pensable dans le sens de cette conception ? » Ce n'est qu'une décennie plus tard que cette question révélera chez Husserl sa transmissibilité à l'homme, sur la voie d'une nouvelle déduction transcendantale de l'intersubjectivité humaine, en cela que le sujet absolu se révèle avoir besoin de l'homme également dans sa constitution comme intersubjectivité transcendantale, afin de pouvoir seulement retirer le bénéfice de la connaissance du monde à partir de l'intersubjectivité, afin de pouvoir seulement avoir un monde. Mais déjà ici, dans un texte de l'année 1923, il est reconnaissable que Husserl allait avoir besoin d'une telle déduction. Car la crypto-théologie strictement monothéiste ne suffit pas pour permettre au sujet absolu de devenir capable des infinités. Dans la mesure où Dieu est une conscience – et sous quelle autre forme pourrait-il être compris ? –, il ne peut avoir qu'une constitution linéaire unidimensionnelle, conforme à l'essence d'une conscience absolument. Une telle structure de conscience seulement capable de connaissance linéaire ne peut

pas être à la hauteur de la réalité de la nature qui se présente sous de nombreuses infinités. Limité à l'unidimensionnalité de sa seule conscience, Dieu ne serait justement pas capable de ce que doit réaliser un sujet théorique pour satisfaire au postulat du : « je m'attends à tout. » Autrement dit : dieu n'aurait aucune exemplarité pour la connaissance d'un monde, pour la connaissance réalisable dans une histoire, s'il n'était contenu dans un pluriel de sujets, comme intersubjectivité transcendantale, comme pur polythéisme, comme univers de monades. Ce n'est qu'ainsi que la constitution de l'humanité elle-même comme « humanité de recherche » devient la transmission fonctionnelle immédiate de l'intersubjectivité transcendantale. Il n'en va pas encore ainsi dans le texte de 1923, qui ne veut bel et bien rien d'autre qu'introduire la fonctionnalité théorique de l'humanité pour le principe absolu lui-même, conférer ainsi à son histoire ce sens absolu d'être l'histoire de l'absolu lui-même – c'est-à-dire satisfaire cette nostalgie du nouveau qui était tout d'abord devenue systématique dans l'idéalisme allemand.

Mais plus la pluralité humaine satisfait aux exigences de l'idéal absolu, et même ne peut satisfaire qu'elles, et plus semble mis en retrait l'individu *[der Einzelne]* qui doit réaliser, ou co-réaliser tout cela « en un fragment de vie fini ». Ce n'est pas seulement qu'il n'aurait pas sa part dans une omniscience cumulative, mais même son savoir fini – pour autant qu'il n'est pas constitutif de cette omniscience – est dépouillé du reste de sa valeur, puisque lui manque la justification nécessaire que seuls tous peuvent réaliser. En tout cas si l'on prend à la lettre tout ce qui a été dit sur l'impossible partialité d'une réalisation fondatrice. Plus grave encore : au vu de son aspiration au bonheur, pas un seul de ces sujets finis ne peut se permettre le luxe de satisfaire à sa fonction. « Mais est-ce si simple ? Ma vie continue, je ne peux pas tout laisser en plan pour vivre dans le savoir avec ses infinités. La connaissance universelle est elle-même infinie. Atteinte, elle serait omniscience, connaissance divine. » Une fois de plus, Husserl ne sait opposer à cette objection qu'il se fait à lui-même que le pas suivant de la déduction, dépasser l'humanité en direction de l'humanité de recherche, en direction de l'association de sujets professionnels de la connaissance. « J'ai donc besoin d'un autre mouvement de pensée, celui qui passe par la vie profes-

sionnelle, et alors la question de l'omniscience fait retour[1]. » Le penseur professionnel est ainsi devenu la quintessence de la fonction transcendantale, et la pièce déterminante ultime de l'histoire absolue. Il est la digue contre l'autre solution, qui ne sera phénoménologiquement rejetée que dans la *Krisis*, celle de la schématisation formelle de la connaissance, de sa technicisation principielle, telle qu'elle était contenue dans la quatrième règle de Descartes. Voilà le sens opposé à l'« humanité de recherche » (*ibid.*, p. 346).

Il mérite d'être remarqué qu'à l'infinité de la connaissance empirique, c'est-à-dire de l'idéalité de l'expérience comme interminable déjà exprimée par Kant, ne soit pas justement opposée la connaissance d'essence de type phénoménologique, en tant que possible dans la finité. Car l'infinité du monde n'est tout de même pas un argument en faveur de l'existence nécessaire également des constituants eidétiques nodaux, c'est-à-dire des vérités sur le monde. Un monde infini ne demande pas obligatoirement une infinité des connaissances possibles que l'on en a. Mais à ce moment-là, Husserl ne fait plus confiance à la connaissance d'essence, bien qu'elle soit le point de départ de l'ensemble de la déduction pour la tâche historique de cette « humanité de recherche ». Car ce n'est que par la connaissance d'essence que le phénoménologue sait ce qui est possible ou impossible même à une conscience divine, c'est-à-dire également et précisément cela : « Même un dieu ne peut pas faire que de l'être mondain lui soit donné sur le mode absolu et non pas en tant qu'apparaître transcendant (ce qui serait une contradiction). Même pour lui, la perception du monde et la perception de choses est présomptivement *ad infinitum* » (*ibid.*, p. 469). Certes, même pour lui, le concept d'une expérience de la réalité du monde est immanquablement le concept d'une expérience infinie ; mais, pour autant qu'elle serait pensée comme accomplie, la connaissance phénoménologique des essences rendrait justement superflue la modélisation empirique du monde à partir de l'intuition a priori – on n'a pas besoin d'expérience factuelle quand on a l'expérience eidétique. Et cela ne nécessite pas la percée du monde factuel, mais l'utilisation de l'imagination de mondes possibles, au service de la libre variation en tant qu'instrument de la connaissance

1. HUSSERL, *Husserliana* VIII, p. 344, n. 1.

des essences. Tout cela est-il donc devenu entre-temps sans objet ?

Si ça ne l'était pas, alors la voie vers la déduction transcendantale de l'intersubjectivité humaine, c'est-à-dire de celle qui s'appelle ici « humanité de recherche », ne serait plus ouverte ; car elle est la voie de l'intersubjectivité transcendantale vers la capacité d'expérimenter un monde factuel, non pas vers la constitution des essentialités à partir du concept limite des mondes possibles.

Le contretype du dieu de la phénoménologie est le dieu de Kant, de Luther et de saint Paul, le dieu dont les pensées ne peuvent pas être pensées.

Pour nous, près de deux siècles après la décennie critique de Kant, il n'est plus tout à fait aussi facile qu'il peut sembler, dans la littérature monographique, de comprendre ce qu'il avait vraiment voulu dans la construction d'ensemble de ses critiques, ou même seulement ce qu'il peut avoir eu à l'esprit. Ce qui cependant est sûr, c'est qu'il y a, dans la relation entre la critique de la raison théorique et la critique de la raison pratique une compensation de renoncement et d'ambition. Il renonce à quelque chose pour gagner quelque chose. Ce à quoi il est renoncé est ce qui, de toute façon, ne pouvait être maintenu. Formellement, cette proportion d'ambition et de renoncement place l'œuvre dans un contexte qui est celui des Temps modernes.

La critique de la raison théorique signifie avant tout que les pensées d'un dieu qui aurait créé le monde physique, et peu importe qu'il l'ait créé, ne peuvent pas être repensées par nous. Ce renoncement n'est pas humble, il est contraint. Nous sommes tributaires d'apparitions dont la légalité ne nous gratifie que d'un seul bienfait, celui de garantir l'identité de notre conscience. C'est pourtant simultanément le moyen de déduction de cette légalité, qui ne pourrait donc pas être autre. Mais ce qu'un dieu aurait pensé lors de la création du monde en soi, cela reste inaccessible à notre vue et n'est accessible qu'à celui qui a produit ce qu'il a devant lui. La corrélation entre production et accessibilité *[Einsicht]* vaut pour les deux : pour le dieu par rapport aux choses en soi, pour l'homme par rapport à la légalité des apparitions.

Si c'est là le renoncement, quels sont alors l'ambition et le gain ? On peut l'exprimer dans le langage du renoncement : ce qu'a pensé un dieu qui a créé l'homme et sa liberté, cela peut être repensé par la raison pratique, et uniquement par elle. Cela doit pouvoir être repensé par elle. Si elle ne pouvait pas le repenser, elle ne pourrait pas être libre. Elle agirait alors nécessairement par crainte des pensées inconnues de ce dieu qui l'a faite.

Notre difficulté est en ceci que nous ne savons plus estimer ce gain, que nous n'en comprenons plus la consolation compensatoire pour la perte de la raison théorique. Mais Kant se tient là dans une tradition puissante du bilan des pertes et des consolations, des gains et des renoncements qui peut nous permettre de mieux comprendre.

L'Antigone de Sophocle doute que quelqu'un puisse comprendre ce qu'elle a fait et qui la conforte dans sa conscience du droit moral. Elle a enterré le corps de son frère après la bataille, et par là, elle a enfreint la loi de sa propre cité afin d'accomplir la loi des dieux. Et pourtant, elle inclut les dieux dans son doute que son acte pourrait être compris : les dieux aussi pourraient ne pas la comprendre, car ils sont du côté de la cité qui leur rend leur culte. Antigone n'est pas sûre que la poursuite de la loi des dieux lui garantisse aussi la faveur des dieux. Mais pas un instant elle n'hésite, ne se demande si son acte pourrait par là perdre en assurance pour elle-même. Avoir les dieux de son côté est une autre affaire que d'accomplir leur volonté. Il peut arriver que l'on doive s'ériger contre eux pour servir leur justice. L'homme ne peut se retrouver dans la solitude tragique que parce que sa conscience morale et sa conscience religieuse ne se recouvrent pas. Mais alors, n'aurait-il pas mieux valu cesser de considérer la conscience morale comme accomplissement de la volonté des dieux et lui attribuer l'autonomie de la raison ? Cela n'eût pourtant rien changé au tragique de l'homme, parce que sa crainte de l'anéantissement de son bonheur, de l'échec de toutes ses aspirations existentielles n'aurait certes pas ruiné sa conscience de bien faire, mais assurément la conscience du sens de son existence.

Ce problème, à mon sens, fait retour chez saint Paul, dans l'épître aux Romains. C'est le problème du tragique de celui qui est fidèle à la loi, le pharisien. Le pharisien est plutôt la

dupe du Nouveau Testament, il en est presque le personnage amusant, dans l'inutilité de sa pédanterie. Il représente la face obscure de la justice inatteignable, dont la nouvelle annonce doit se distinguer comme joyeuse. Paul fut le premier à reconnaître vraiment en quoi consistait la difficulté du pharisien. Il doit accomplir une loi qui a le caractère d'un contrat de salut, et seule l'observation de toutes les réalisations garantit la contrepartie. On ne doit pas oublier que cette contrepartie est devenue hautement douteuse dans la situation historique du Ier siècle. Dans le contrat initial, elle avait consisté en la réalisation historique de la protection nationale, du maintien de l'identité nationale, si ce n'est de la suprématie nationale. Il faut bien voir que depuis l'exil de Babylone – et non pas tant par les influences extérieures, mais par la désespérance quant à l'inaccomplissement du contrat initial, et peut-être par l'impossibilité de l'accomplir – c'était l'immortalité qui était garantie par l'accomplissement de la loi. Un nouvelle visée de salut, par-delà toutes les vérifications pénibles que recelaient les promesses nationales.

Mais cette loi elle-même n'était pas homogène. C'était en majeure partie une loi faite de culte et de rituel, de pénibles prescriptions pour la conduite extérieure de la vie. Comme telle, et fût-ce avec difficulté et mobilisation de l'imagination et de la ruse, elle pouvait être accomplie. Mais à ces éléments institutionnels s'en étaient mêlés d'autres, que l'on pourrait qualifier de commandements de conscience. Ils n'apparaissaient pas seulement comme disséminés au sein de la loi, mais étaient par nature des commandements sur la façon dont la loi devait être accomplie. Et elle ne devait justement pas être accomplie comme prix et condition du salut, mais dans une attitude de vénération divine, et même d'amour. Même celui qui est fidèle à la loi, même celui qui lui est le plus fidèle, ne peut pas accomplir la loi, parce que la détermination engendrée par la crainte de la perte des biens du salut rend impossible la liberté de la fidélité par conscience. La motivation plus puissante de l'autoconservation bloque toutes les autres, toutes celles prises par conscience. Le dieu qui donna la loi n'est pas le destinataire de ses accomplissements ; il a créé un mécanisme de la relation nue à soi.

Le gnostique Marcion a tiré de cette antinomie théologique la conséquence que le dieu de la loi ne pouvait pas être iden-

tique au dieu du salut et de l'amour. C'était et cela reste une conséquence grandiose, quels que soient les risques pour la raison qui peuvent s'y cacher, parce qu'elle trahit une intimité avec la compréhension de la logique théologique.

Paul avait tenté de sauver l'identité entre le dieu de l'ancienne et le dieu de la nouvelle alliance. Il n'a pas éludé l'aveu, qui lui a certainement coûté, que la loi ne pouvait être accomplie. Il voyait devant lui l'inutilité du pharisaïsme. Comment l'homme pouvait-il devenir libre pour accomplir la loi dans sa totalité, selon l'obligation extérieure et selon l'accomplissement intérieur ? En se libérant de la crainte, qui avait fait de la loi l'instrument du Salut, et donc, dans la langue de Kant, rendu son impératif hypothétique. Si le dieu de la loi est aussi le dieu du jugement, la loi ne peut être accomplie, car le jugement se fait sur la base de la loi et selon le degré de son accomplissement. Mais comment ce dilemme peut-il être évité sans tomber dans le dualisme gnostique ? L'une des solutions néotestamentaires est que le fils soit le maître du jugement. Mais cette solution aussi déchire la divinité de l'intérieur, n'est dans le fond qu'un dualisme masqué par la parenté. La solution de Paul dans l'épître aux Romains est la suivante : l'acquittement par le dieu de la loi lors du jugement a déjà eu lieu, afin de libérer l'accomplissement de la loi de la crainte du jugement. L'acquittement ne délie pas de l'accomplissement de la loi, mais celle-ci devient la conséquence de la liberté de penser obtenue grâce à la « justification » comme acquittement. C'est le coup de maître d'un théologien rabbinique.

Il ne présente qu'un petit défaut d'aspect. L'acquittement ne concerne pas tous ceux qui sont soumis à la loi. Il est lié à une condition, que tout un chacun ne peut pas remplir par une libre décision : la condition de la foi. Paul sait que l'on ne peut pas vouloir croire, pas plus que l'on ne peut vouloir aimer. Mais il ne parvient pas à se défaire de l'idée que le nouvel événement de Salut qu'il défend doit avoir quelque chose à voir avec l'acquittement. On pourrait penser que l'acquittement aurait dû être mérité par un règlement général. Et sans doute est-ce à l'arrière-plan. Mais la pensée de Paul est plus formelle. Selon le droit rabbinique, toute faute est prescrite par la mort de l'accusé. L'acquittement de n'avoir pas accompli la loi qui ne pouvait être accomplie de celui qui est fidèle à la loi pourrait donc découler de l'événement symbolique de sa mort, lequel supprime son identité en tant que coupable. La mort advient par une sorte d'union mystique avec la mort du sauveteur, et l'union est fondée par la foi.

Je reviens à Kant. Lui aussi voulait l'identité du législateur et du juge, et simultanément la libération de la crainte du jugement. Quelle difficulté ! Il a atteint son but par là que – malgré tout ce qui sépare la raison théorique des pensées de dieu – la raison pratique conserve l'identité absolue des pensées divine et humaine quant à ce qui est juste. L'homme n'accomplit pas une loi étrangère, mais sa propre loi. Il sait que la loi selon laquelle il est jugé n'est pas différente de sa propre loi. Mais ce n'est pas encore là tout le secret de cette identité. Car l'homme ne peut penser aussi et repenser après coup que les pensées pratiques d'un dieu hypothétique. Seul celui qui a déjà accompli la loi exige, fort de cela, que ce dieu existe. Il ne peut en exister un savoir préalable et général, un savoir théorique. Le postulat est le reste de l'exigence de la foi qui est maintenu chez Kant. Mais cette croyance devient maintenant une conséquence, fondée sur l'accomplissement de la loi morale, de la loi autonome. Elle naît elle-même du fait de ne pas pouvoir renoncer au bonheur. Celui qui est bon doit souhaiter qu'un dieu existe, mais il ne pourrait plus être bon s'il avait spéculé sur cette existence. Le calcul sur le jugement, sur l'évitement de la colère, sur le gain de faveur détruit la liberté d'un accomplissement en conscience de la loi.

La réfutation des preuves de l'existence de dieu est le plus important des présupposés dans la réalisation kantienne de la conservation de l'identité divine. C'était la dernière réalisation qui était possible et nécessaire dans la tradition de la théologie chrétienne. L'exigence de la foi signifie maintenant que seule la foi est en droit de se rapporter à l'existence de dieu, et à celle-ci non plus comme condition mais seulement comme conséquence de la moralité. Kant a accompli le monothéisme, parce qu'il l'a libéré aussi bien de son histoire gnostique que de son histoire scolastique.

SECTION CONCLUSIVE

DESTINÉE À MONTRER COMMENT LE DERNIER HUSSERL RECUEILLE TOUT DE MÊME LE TITRE « ANTHROPOLOGIE », MAIS NE FAIT RIEN QUI POURRAIT ÊTRE DÉTERMINANT POUR UNE ANTHROPOLOGIE

Prendre conscience des contraintes qui ont été exercées sur le fondateur de la phénoménologie, par les attentes des contemporains et surtout de sa propre école, pour qu'il ne se soustraie pas aux exigences d'une anthropologie philosophique est une observation qui est moins fascinante qu'instructive sur la pression exercée par l'esprit général de l'époque sur la philosophie.

Le coup de force du rejet public des *antipodes Scheler et Heidegger*, lors de la grande manifestation berlinoise du 10 juin 1931, n'a pas pu supprimer le poids de cette exigence. Il était d'ailleurs déjà plausible que la phénoménologie devait avoir son anthropologie afin de ne pas la laisser à d'autres. Mais il était également plausible, ainsi que pouvait le suggérer un renoncement aux « grandes questions » sur l'être et sur le monde, sur dieu et sur l'âme, sur l'homme et sur l'histoire, que l'on ne pouvait pas attendre cela de la phénoménologie – en tant que discipline qui s'était si longtemps contentée de la description de phénomènes. La conviction que gagne l'historien de la philosophie se confirme, que les titres chargés d'un grand poids ne restent pas facilement sans maîtres ou ne peuvent pas être laissés aux autres. Sans doute Husserl avait-il déjà pris conscience, avant 1933, du danger pour la phénoménologie que représentaient non seulement des facteurs exté-

rieurs et des éclairages nouveaux se revendiquant de son nom, mais aussi de l'épuisement thématique de son inventaire de problèmes, ainsi que de la déception des attentes envers une méthode se présentant de manière si englobante.

Il y a, dans la langue de Husserl de ces années-là, un pathos de la rivalité qui est inhabituel et suspect. Une assez longue note d'avril 1932, explicitement titrée « De l'anthropologie phénoménologique », donne un résumé concluant des « grands mots » qui se mettent alors en branle chez Husserl : « Édification de l'homme comme homme dans une humanité, et d'une humanité en humanité universelle. Sous cette forme ontologique, développement, histoire[1]. »

Je donne une fois encore une esquisse de ce qui eût été possible et conséquent à ce moment-là, en tant que partie anthropologique de la spéculation phénoménologique tardive, afin d'en détacher plus clairement ce qui arrive effectivement sous la reconnaissance tardive de ce titre. La mondanéisation des sujets transcendantaux, leur immersion dans le monde et dans la chair est le présupposé de la réalisation de l'intersubjectivité transcendantale sous une forme de réalisation fédérée. Elle seule permet à la constitution d'objets de devenir constitution d'un monde, à l'intentionnalité de la conscience de devenir téléologie de l'histoire. Mais alors, le système organique dans lequel la mondanéisation devient charnellisation ne peut pas être organisé arbitrairement. Il doit pouvoir entrer au service des exigences de cette forme de réalisation fédérée non pas seulement mieux que dans la méduse, mais en accomplissant une finalité ultime. La chair doit prendre part à la nécessité de la transformation de la subjectivité transcendantale obtenue par déduction. Les représentants psychiques ne peuvent pas être ces simples « suppléments » à des chairs *[Leibern]* appartenant pour leur part à une espèce identique, afin de pouvoir être identifiables comme étant de la même espèce.

Un demi-siècle plus tard, un tel mouvement de pensée paraît curieux. Il est pourtant le squelette des réflexions sous lesquelles aurait dû se présenter une anthropologie phénomé-

1. HUSSERL, *Husserliana* XV, p. 479. – Les deux volumes déjà cités *Sur l'intersubjectivité*, traduits par Natalie Depraz aux PUF (2001), n'ont retenu aucun des passages de *Husserliana* XV que cite Blumenberg dans cette section *(NdT)*.

nologique comme membre d'un système de finalité transcendantal. En opposition à cela, le texte cité de 1932, que son auteur qualifie lui-même de « début seulement, mais fondamental », semble donner raison à ceux qui veulent plutôt voir dans la théorie de l'intersubjectivité le fondement possible d'une anthropologie phénoménologique. Mais c'est là une conséquence plutôt « fortuite » de la détermination de cette transcendantalité comme étant de son côté intersubjective. Il faut se remémorer encore une fois que la réalisation de l'intersubjectivité par perception étrangère ne requiert pas qu'il ne puisse être question que de l'homme. Ce qui est requis est que les sujets agissant dans cet assemblage puissent se donner à reconnaître les uns aux autres de manière spécifiquement analogue, à savoir : comme chairs. Qu'on me pardonne si, par souci de clarté, j'exprime cela de manière un peu cavalière comme suit : pour les fins d'une intersubjectivité mondanéisée, l'objectalité d'une philosophie zoologique eût été amplement suffisante. Une anthropologie philosophique se couperait de tous les questionnements qu'un système organique du type *Homo sapiens sapiens* attend de comprendre d'elle si elle se laissait donner par avance le résultat spéculatif de l'intersubjectivité transcendantale qui n'est plus représentable que dans l'espace et le temps. Elle serait alors déjà en possession de la nécessité déduite d'un être dont l'apparition dans le monde n'est pourtant donnée d'avance que comme le résultat contingent d'une évolution de toute anthropologie. Cela contraint plutôt à interroger les possibilités d'existence de quelque chose qui est probablement là contre toute vraisemblance des présupposés physiques de sa survie – et qui pour cette raison peut-être même reste là contre toutes les vraisemblances de sa survie. Il apparaîtra peut-être alors que le développement de modes comportementaux et de réalisations intersubjectives appartient à ce qui rend précisément cette survie possible. Parce que la phénoménologie spéculative procède par déduction, elle ne peut parvenir à l'homme qu'à la condition qu'elle reconnaisse que lui aussi doit nécessairement exister dans le monde. Il ne resterait alors plus qu'à comprendre, ce que Husserl n'a pas même essayé : comment peut-elle satisfaire aux exigences s'imposant transcendantalement à elle, de la formation de lien *[Verbund]* et de la procédure historique ? Je ne sais pas si l'on parvient très loin par là. Mais ce serait là l'unique thème.

Il est tout à fait dans la logique de l'acquittement d'une tâche, pour la complétude traditionnelle d'une grande philosophie, que Husserl fonde par là son retour sur l'anthropologie. Quelques mois plus tard, en cette même année 1932, lorsqu'il entreprend une fois encore d'écrire sur « le sens d'une anthropologie », il défend le terrain de cette discipline pour la phénoménologie sous le titre de l'universalité : là où il est question de tout, il doit sans doute être parlé aussi de l'homme. L'être du monde serait présupposé, et à ce monde appartiendrait aussi l'homme qui agit et qui connaît. « Ainsi la science universelle est-elle aussi science de l'homme dans sa praxis humaine, mais aussi de l'homme comme connaissant, et donc finalement aussi de l'homme comme connaissant universellement anthropologiquement, de tous les actes de connaissance réels et possibles en cela, de la faculté de connaître, etc.[1]. » L'homme est certes agissant pratiquement, mais très rapidement et avant tout agissant scientifiquement, et également alors en cela et à ce titre pratiquant l'anthropologie ; un sujet scientifiquement intéressé par lui-même. Rien ne justifie que l'on qualifie ce genre de « science humaine universelle » d'anthropologie, car l'homme n'intéresse que sous l'unique aspect de sa fonction comme sujet d'occupations parmi lesquelles se trouve aussi celle de l'objectivation de l'être s'occupant de la sorte.

Le monde de la science fait partie du monde de la vie, et la question de savoir comment on en vient à l'existence de ce monde, donné d'avance et pensé comme indépendant de mon existence, semble ici oubliée. Elle avait été la raison de l'introduction du thème de l'intersubjectivité, de son rang unique au sein de la phénoménologie, mais aussi de l'étrange indifférence envers la détermination spécifique qui consiste en ceci que, les sujets entrant en lien se reconnaissent par là qu'ils se ressemblent en tant qu'hommes. Le rang du thème de l'intersubjectivité est fondamental, celui du thème annexé encore très tardivement de « l'anthropologie » n'est que nominal, changement de nom de la prétention de la phénoménologie à exhiber pour toute objectalité des actes corrélatifs dans ce sujet. C'est ainsi que naît ce cercle que l'anthropologie, comme nouveau nom pour la théorie de ce sujet universel, doive ensuite à

1. HUSSERL, *Husserliana* XV, p. 480.

nouveau, dans le cadre de son universalité, réaliser la discipline partielle anthropologique :

> L'anthropologie, comme science de l'humanité universelle dans le monde, explore comment les hommes sont constitués. Ils sont, constate-t-elle, en tant que sujets qui se rapportent diversement à eux-mêmes et à tout le reste mondain, et éventuellement en cela s'y rapportent scientifiquement, et en cela à nouveau, anthropologiquement... Science comme réalisation humaine, formations, et eux-mêmes comme réalisation humaine. Bien sûr toute autre science également.

En tant qu'objet de l'anthropologie, l'homme est une partie du monde, dont toutes les sciences traitent les parties, en tant que sujet de l'anthropologie, il est l'organisateur de ces sciences qui s'intéressent à lui-même dans cette fonction. La phénoménologie n'avait rien à gagner à s'approprier ce nom jusque-là redouté.

Ce thème n'était donc pas une *causa finita*. Le 11 novembre 1932, Husserl avait commencé cette longue note déjà citée, à laquelle il donne lui-même le titre « Science universelle de l'esprit comme anthropologie. Sens d'une anthropologie », et qu'il poursuit jusqu'en décembre 1932, mais qui s'interrompt au milieu du texte de la 9e section (*ibid.*, p. 480-508). Mais la relation fausse de la position transcendantale – qui a procédé de la constante radicalisation de la réduction phénoménologique – à la tâche intitulée « anthropologie » continue de préoccuper Husserl, même au cours de la fatidique année 1933. La résistance décidée de Husserl, sous la prescription de la phénoménologie, de ne soumettre à la méthode *descriptive* que des contenus et des actes de la conscience, et maintenant de mettre en question le moi transcendantal comme ne pouvant être que *découvrable* et découvert, cette résistance devient saisissable une fois encore dans cette note qui porte les dates des 26 et 28 février 1933. La manière phénoménologique de procéder est asymétrique : elle interdit toute expectative et toute appropriation du côté de la scientificité positive, tandis que le raisonnement déductif, l'évidence apodictique de l'autocertitude permettrait la supposition d'une instance-moi appartenant à cette évidence, l'ego transcendantal ; ce qui revient à dire que l'admission d'une opération déductive,

pourtant phénoménologiquement si suspecte, n'est pas même mise en doute.

Ce texte contient une section qui est surtitrée « Paradoxes ». L'un des paradoxes, le plus important, vient du fait que le concept de vécu de la phénoménologie a souligné de plus en plus fortement l'aspect de moments implicatifs d'expériences et de contenus. Cela avait commencé avec la constitution de la conscience du temps par la protention, qui ne peut pas, de manière comparable à la rétention, être un mécanisme d'inertie de données, et avec la description de relations d'esquisses lors de la perception d'objets en tant que co-donation du non-donné dans toute autodonation. Puis vint le concept d'horizon, et, le surpassant ou l'intégrant, le concept d'horizon du monde. Mais ensuite s'est également déployée dans le sens d'une telle implication englobante la thématique de la subjectivité étrangère : avant même que je n'aie expérimenté des autres factuellement, j'ai, dans l'ouverture de mon horizon d'expérience les horizons de possibles autres, qui me ressemblent et dont je suis sûr de pouvoir présupposer que j'apparais pour ma part dans leur anticipation d'horizon. Les mondes s'impliquent réciproquement, encore avant que ceux qui en portent l'idée n'aient été réalisés. Mais cette sphère donnée primordialement ne reçoit de validité d'être que par là que ces autres pré-donnés implicitement sont donnés factuellement en tant qu'ils laissent reconnaître, avec moi et comme moi, leur expérience du monde pour moi, dans leur comportement conforme à l'expérience, c'est-à-dire aussi par la communication, mais non pas prioritairement par celle-ci. Ce n'est que par là que le monde devient ce monde tenu pour objectif, et en cela, accessible à l'idée de la connaissance théorique. En cela, ma chair est aussi ma réalité objective en tant qu'elle apparaît dans ce monde à d'autres, comme leur réalité ; l'objet de disciplines scientifiques sur lequel je peux apprendre quelque chose des autres, bien qu'ils n'aient pas considéré le cas concret.

Toujours subsiste la question de ce qui appartient en premier à cette étape ultime de la constitution de la réalité. La chair, qui se comprend comme objet possible de la perception des autres, ne doit-elle pas être cela déjà dans la sphère de la réduction primordiale, et donc devenir déjà accessible en celle-ci une forme préalable du concept de réalité définitif ? Mais alors il n'y aurait plus rien qui ne serait déjà accessible dans la sphère

de la primordialité, qui n'y serait déjà constitué, de sorte que le seul droit au dédoublement des deux sphères consisterait dans ce moment extrêmement fragile de la perception étrangère factuelle, c'est-à-dire en une sorte de raisonnement par analogie.

Le paragraphe par lequel s'achève le chapitre a été plus tard biffé par Husserl ; sans doute lui décrivait-il de façon trop massive le paradoxe résultant du fait que le moi, ce moi qui vit tout, possédant et vivant un monde dans lequel existe l'apparition de chair et d'âme, c'est à nouveau, pour sa part, moi-même. L'un des moi est le spectateur de l'autre, mais pas seulement, il en est de plus l'instance ultime.

> Je suis le moi transcendantal d'une vie transcendantale, d'habitualités transcendantales qui en ont jailli et dans lesquelles le monde se constitue, dans le flux transcendantal, comme sens d'être, et ce de sorte qu'en lui s'est constituée et continue de se constituer simultanément cette vie transcendantale elle-même comme mondanisée, à savoir, sous la forme de ma conscience humaine (vie de connaissance au sens le plus large)[1].

La sphère égologique est exclusivement caractérisée par la concordance de ce qui apparaît en elle. Cette concordance est présupposée, mais elle est insuffisante pour le concept de réalité d'un monde indépendant de la conscience. Je n'arrive à ce concept de l'indépendance par rapport à la conscience que par les autres comme tels, auxquels ce monde est également donné et indépendamment de moi, qui ont donc aussi leurs sphères égologiques dans lesquelles je peux apparaître en tant qu'autre. Les autres doivent être des vécus pour moi comme n'importe quel autre vécu de conscience, et néanmoins, en fonction hétérogène, ils doivent co-constituer le monde qui devient par là mon monde réel et objectif. Cet artifice paradoxal ne peut pas réussir, car ce qui est constitué comme étant pour moi ne peut pas parvenir à transformer tout ce qui est pour moi en un étant pour soi, *qua* pour d'autres étant. Les autres sont des configurations d'idées en moi, comme le monde est une configuration d'idées en moi – mais en tant qu'autres, ils ont quelque chose que nulle chose n'a ni ne peut avoir : ils

1. HUSSERL, *Husserliana* XV, p. 548 s.

ont, pour leur part, accès à la réflexion transcendantale. Seulement, cela peut-il jamais devenir accessible à une quelconque perception étrangère, à une intersubjectivité, si loquace fût-elle ? C'est de la projection pure, et c'est bien la raison pour laquelle elle ne peut réaliser ce qu'il lui est imposé de réaliser. Sans doute la spéculation parcourt-elle le chemin qui consiste à adopter l'intersubjectivité transcendantale comme étant la première nécessité approchable par le sens du monde, et à lui attribuer ensuite une mondanéisation dans des âmes, une charnellisation dans des corps (*ibid.*, p. 551) ; pourtant ce n'est pas là le chemin qu'avait ouvert la théorie de l'expérience étrangère et de l'apprésentation, qui ne peut jamais proposer plus qu'une vie d'âme dans l'autre, vie d'âme de ce type mondain, mais pas reconnaissable comme mondanéisée.

Le moi transcendantal de Husserl se distingue de toutes les découvertes de moi idéalistes comparables, par là que la condition nécessaire pour qu'il soit conscience absolument est le temps. En tant que moi de mon autocertitude absolument évidente, il est un moi du présent ; il n'a, au sens strict, ni passé ni avenir, bien qu'il n'ait aucun commencement ni aucune fin pensables. Mais Husserl a découvert pour son concept de conscience une structure temporelle qui soustrait le concept de présent à tout atomisme et le saisit de telle sorte qu'il dégage le passé et l'avenir comme des projections de ce présent même, de son flux vécu immédiat. Si l'on tente de le saisir par le langage, ce flux consiste dans le à-l'instant-même, le à-l'instant-encore et le dans-un-instant. Ce sont là de simples modifications du présent qui résultent de la structure de la conscience elle-même, et pour lesquelles le contenu de données de ce flux de vécu est quasiment indifférent. C'est pourquoi la psychologie du moi individuel et mondain se perd dans cette structure élémentaire du présent. Au lieu de cela, avec la nécessité de cette relation pour toute conscience, est atteinte la dimension transcendantale elle-même. Une conscience est pensable qui n'a pas de souvenirs lointains et pas d'attentes lointaines, mais pas une conscience qui n'engendre elle-même à partir de ses impressions originelles la rétention et la protention.

Ainsi donc, le moi concret et mondain est mondanéisé avant tout par là qu'il a du passé et de l'avenir ; du passé par la sédimentation de ses habitualités, de l'avenir par le souci de son autoconservation. Il est caractéristique de la phénoménologie

de Husserl que les habitualités acquises à travers le passé y dominent presque exclusivement l'analyse, parce qu'elles ont une préséance tout aussi exclusive dans la formation de l'objectalité théorique. Dans l'analyse existentiale de Heidegger, c'est exactement à l'inverse le futur, en tant qu'*ekstase* de la temporalité dégagée par le souci, qui devient la dimension presque exclusivement dominante, parce qu'elle domine le mode pratique de commerce avec le monde, et l'objectalité préalable qui y a lieu. Et la forme de la présence pure n'est pas l'impression originelle, mais la structure d'horizon se dégageant dans l'angoisse, sans rien qu'avec le rien *[ohne Alles, als mit dem Nichts]*.

Est transcendantale en revanche la déclaration évidente que la conscience est tout aussi peu capable de se représenter son propre commencement que de se remémorer, mais aussi, certes avec une évidence moindre, de penser sa propre fin. Natalité et mortalité sont des déterminations anthropologiques. Ici également, Heidegger a opposé une objection à la phénoménologie transcendantale, en ce qu'il a privé de son importance le caractère irreprésentable de la fin propre, en montrant comment la vie tout entière est parcourue de la conscience en direction de cet événement. La natalité aussi est représentée chez Heidegger, à travers une sorte de forme durable de pénétration du *Dasein* tout entier, sous la forme de l'« être-jeté » *[Geworfenheit]*, même s'il est permis d'y déceler l'écho d'une sorte de sens biologique parallèle : les animaux sont jetés, les hommes sont nés, mais leur conscience n'est manifestement pas celle de la natalité.

Ce que Husserl appelle la chair originelle *[Urleib]*, cette chair qui m'est donnée et n'est donnée qu'à moi dans la sphère de la primordialité, ne doit rien avoir en soi, dans la description d'une expérience immédiate, qu'elle ne serait que du fait d'être perceptible par d'autres. Husserl se pose la question : « Qu'advient-il lors de la réduction primordiale du monde de mon moi humain ? » Et sa réponse est : « Ma chair perdure en tant que chair originelle, et la réflexion moïque saisit mon moi en faisant abstraction de ce qu'il doit saisir et poser comme étant pour d'autres et pour moi comme moi parmi d'autres » (*ibid.*, p. 572).

Il se peut que ce soient les paradoxes des implications réciproques dans un univers de sujets originellement absolus, un

univers de monades, qui ont déterminé Husserl à une sortie résolue de ces problèmes, au printemps 1933. La considération génétique de la subjectivité transcendantale conduit à un système d'entrelacements réciproques. C'est le recours à une métaphore absolue, celle du « mouvement d'écoulement originel », dont nous possédons le développement entier dans le manuscrit du 22 juin 1933 intitulé « Conversation nocturne ».

Aussi loin qu'il est possible de voir, Husserl a toujours maintenu ouverte l'option de la résolution ultime du problème transcendantal, par des tentatives sans cesse renouvelées de parvenir à dépasser le « je pense » cartésien et sans en perdre la qualité d'évidence. Il faut pourtant dire que la solution de l'unicité du sujet transcendantal n'a conservé aucune chance chez lui, bien qu'elle soit la seule à satisfaire l'ambition de retenir et de maintenir le rang d'évidence originel de la certitude réflexive de soi. Son désavantage est que tous les autres sujets de mon champ d'expérience n'ont alors qu'une pluralité mondaine, sont donc psychiquement différents, et par conséquent ne peuvent porter la validité d'être du monde, la doxa originelle de l'objectivité, avec une solidité moindre.

L'autre solution, qui porte son nom depuis le commerce de Husserl avec la *Neue Monadologie* de Dietrich Mahnke, est celle de la monadologie. Elle demande une pluralité originelle et ultime non seulement de sujets mondains, mais aussi transcendantaux, qui instaurent les uns avec les autres l'assemblage de l'intersubjectivité par la voie du médium de leur incorporation, et donc la formation d'un sujet scientifique général. Pour cette solution, tout le poids de la résolution du problème se porte sur la question de savoir comment il est possible d'en venir à un monde commun à ces sujets. Car l'assemblage de ces sujets les uns avec les autres, dans le but de vérifier le comportement de tout un chacun par tous les autres, ne suffit pas pour fonder également ce qui doit être confirmé comme objectivité : la communauté d'un monde unique pour tous les sujets. Il est en tout cas établi pour Husserl que la réalisation constitutive de la conscience n'est pas une synthèse mécanique d'éléments quelconques, mais une structure en elle-même consistante. Si l'on pousse un peu plus loin cette pensée fondamentale, alors l'intersubjectivité de monades originellement indépendantes pourrait justement réaliser la constitution d'un monde unitaire, par là que cette édification sensée des mondes monadiques indépendants, c'est-à-dire de leurs réalités immanentes valides seulement pour elles-mêmes, pourrait précisément produire grâce à une logique immanente le résultat « monde commun ». Ce serait la monadologie de Leibniz, ou la fonction directrice de la monade centrale. Ici se trouve l'une des hésitations lourdes de conséquences dans la position de Husserl : son panlogisme n'est pas assez fortement développé, et sans doute phénoménologiquement pas suffisamment démontrable, pour garantir le résultat du monde commun en cas de complète indépendance des monades les unes par rapport aux autres et par rapport à une instance centrale. D'autre part, il serait difficile de concevoir, dans le développement de chaque monade de l'univers monadique comme pure conscience, de quel type pourrait être l'influence directrice d'une monade centrale, qui ne pourrait être rien d'autre que justement une telle conscience pure.

De là le penchant pour une troisième et dernière solution : la dernière instance, la réalité fondatrice ultime atteignable n'est rien d'autre que le « flux originel » saisissable dans une métaphore absolue. Celui-ci livre à la fois les éléments pour le monde commun ultérieur, les données d'une réalité concevable, et avec eux, les impressions originelles pour la constitution d'un ou de beaucoup de moi, qui se dégagent à partir du potentiel d'impressions du flux originel lui-même, au moyen de la structure formelle du moment de certitude actuel devenant conscience intime du temps. Les sujets concrets ne sont donc rien d'autre que les positions de présence dans ce flux originel, comparables, si l'on garde la métaphore, aux positions d'un observateur par rapport à un flux qui s'écoule devant lui, qui ne lui propose toujours qu'un extrait limité de sa masse réelle comme ce qui lui est présent, et bien que, selon le modèle d'Héraclite, il offre l'impression totale d'une réalité de flux identique. C'est à cette métaphore que correspond la déclaration étonnante de Husserl, que le cogito cartésien ne serait rien d'autre qu'une équivoque, bien que nécessaire.

S'il est tout d'abord dit dans la phénoménologie *ego cogito*, comme expression du moi vers quoi conduit la réduction, il s'agit d'un *aequivocum*, un commencement avec une équivoque absolument nécessaire. Car ce n'est que plus tard qu'il peut apparaître que le moi du flux originel est le moi absolu, qui porte en soi le moi

comme moi propre et les autres moi comme modifications du moi intentionnel – tout comme des moi passés sont des modifications intentionnelles du moi propre actuel[1].

Nous avons ici une conception qui part de l'unité originelle du flux de données transcendantal, dans lequel se forment *primairement* le moi propre et sa sphère primordiale, comme pôles d'un processus d'ordre, *puis*, dans une seconde étape du processus, les moi étrangers, pour ainsi dire selon le modèle des degrés d'identification du moi propre, et *à travers cela*, se fait la modification de la sphère primordiale de ce moi propre formé d'abord, en un monde commun pour l'intersubjectivité née dans les flux originels. Pour cela, ce monde doit bien sûr être d'abord mis dans un assemblage au moins sensoriel, si ce n'est logique et théorique, afin qu'une pluralité de sujets devienne une intersubjectivité qui fonctionne. À la métaphore absolue du « flux » appartiennent alors les deux autres : « pôle » et « noyau ». Le moi concret naît par des processus de dépôts, de sédimentation en habitualités en quoi se transforment des actes originels. « La question en retour et la reconstruction conduisent au centrage constant de chaque primordialité par le pôle du moi, qui demeure constamment pôle dans la marche constante de l'objectivation, dans laquelle se tient sur le versant mondain le moi objectivé avec sa chair » (*ibid.*, p. 596).

Seulement, même avec ce concept-là, il faut attribuer au flux des caractéristiques qui ne sont pas encore comprises dans la métaphore. Il ne suffit pas que les masses du flux aient une direction, un lit. Dans le fond, ce qui manque à la métaphore est qu'elle retourne une fois encore à des conceptions fondamentales mécaniques, telles qu'elles avaient été attribuées au psychologisme de l'appareillage associatif. La métaphore du flux endosse davantage de choses qu'il n'en est contenu dans l'image, et ce « davantage » est la pensée fondamentale de la rationalité, qui était déjà contenue dans le concept de l'intentionnalité comme détermination définitoire de la conscience. Le modèle de la conscience décrite est reporté sur l'écoulement originel : il a une « intentionnalité universelle » en direction de la concordance, il a « l'unité d'un système d'accomplissement total », c'est-à-dire les caractéristiques de la concordance, de

1. HUSSERL, *Husserliana* XV, p. 586.

l'exception et de l'épisodicité de la rature et de la suppression d'intentions d'accomplissement induites. La conscience intime du temps comme structure totale est le membre de liaison entre l'intentionnalité comme phrasé de l'objet dans la conscience, à travers les horizons typiques des structures de renvoi des objets les uns vers les autres, jusques à l'horizon dernier du caractère ouvertement inaccomplissable de l'ensemble de l'expérience comme celle d'un monde. Membre de liaison entre cette intentionnalité et une rationalité universelle incluant la conscience concrète de tout ce qui peut jamais apparaître dans tous les sujets. Non seulement on peut être assuré de pouvoir rester le même, malgré la diversité des objets, de ne pas être détruit par le changement des horizons, mais on peut aussi être assuré de l'ultime unité du tout hors d'atteinte, même si elle a besoin d'être constamment réinstaurée par des corrections, ce tout que dépasse constamment l'anticipation, par-delà les représentations à chaque fois présentes. C'est pour cela que, sur la base de la rétention, la protention est possible au sein du flux continuel, qui ne se dissout justement pas en grandeurs d'objets discrètes, mais qui les englobe et les surplombe, depuis les horizons intermédiaires des objets jusqu'à leurs horizons extérieurs.

Ce qui soulève la question de savoir si ne correspond pas aussi, en dernier ressort, à l'unité de flux de la conscience du temps, l'unité d'une unique anticipation, c'est-à-dire une totalité homogène qui ne naît pas par complétude des expériences à chaque fois partielles, qui n'est pas construite mais qui est, de son côté, l'anticipation homogène, l'a priori de la conscience absolument, de sorte qu'existe une corrélation rigoureuse entre moi et monde. Cette corrélation ne reçoit qu'une autre conception langagière si l'on dit que, non seulement le *Dasein* est auprès de son monde, mais plus brutalement, qu'il est dans son monde.

« La primordialité est un système pulsionnel » (*ibid.*, p. 594). Ce n'est là qu'une autre formulation pour l'équivalence entre l'intentionnalité et la téléologie universelle : « Être de la totalité monadique comme fluente devenant et étant déjà conscience de soi universelle, en progression infinie – téléologie universelle » (*ibid.*, p. 593). Dans ce système métaphorique, le vieux concept phénoménologique de l'accomplissement, à l'origine le pendant de la présomption, s'est doté d'une sorte de corres-

pondance à métaphorique sexuelle, en ceci que la statique du concept du « donné » est transposée en la dynamique du concept de « système pulsionnel ». Pulsion est ici purement métaphorique. Mais, dans la note de Schluchsee de septembre 1933, tout cela est incorporé à une réflexion qui retrouve partiellement le schéma de l'intentionnalité dans la sexualité : « Cet appétit sexuel précis prend forme d'accomplissement dans le mode de la copulation. C'est dans la pulsion elle-même que réside la référence à l'autre comme autre et à sa pulsion corollaire » (*ibid.*, p. 593 s.). Mais dans la mesure où Husserl parle maintenant d'une « intentionnalité de la copulation », il situe dans le cadre d'une énergétique biologique ce qu'il avait posé des décennies plus tôt dans la sphère de l'association mécaniste. Dans l'écoulement du flux originel de la conscience transcendantale naissent les objets comme des organismes, et certains parmi ces organismes sont de vrais organismes, et certains vrais organismes sont des chairs d'autres sujets ; il n'est que conséquent que ces chairs recherchent et trouvent une fois encore une forme fondamentale de la socialité, du recouvrement, c'est-à-dire de la copulation, qui est plus intensive que l'intersubjectivité de la perception étrangère. À la place de la monade centrale et de la rationalité mécaniste toujours suspecte est venue, dans le cadre de référence de l'intentionnalité de la copulation, la monade maternelle : « La téléologie englobe toutes les monades, ce qui a lieu dans la [monade] maternelle n'a pas lieu qu'en elle seule, cela "se reflète" en toutes » (*ibid.*, p. 597). La destruction du psychologisme mécaniste ne s'en tient que pendant une phase intermédiaire au concept directeur du sens, pour utiliser ensuite de plus en plus comme fil directeur le principe de formation d'entités organiques. Le dernier Husserl est plus proche du biologisme que du psychologisme, mais aussi plus proche que du logicisme.

DEUXIÈME PARTIE

CONTINGENCE ET VISIBILITÉ

Il faut voir l'effroi de Husserl devant le dérapage prétendu de son école vers l'anthropologie comme l'héritage d'un penseur qui plonge encore ses racines dans le siècle de Darwin. S'il faut comprendre et expliquer la connaissance que l'on a du monde et de ses objets comme un avantage de la sélection, comme le résultat de longs processus d'adaptation du système organique, cela ne signifie certes pas le renoncement à la vérité de cette connaissance, car, à l'encontre de Nietzsche, la vérité pourrait aussi être utile à la vie. Mais l'utilité pour la vie justement, comme principe de choix pour les connaissances, inhérent à l'organisation de la faculté de connaître, serait inconciliable avec toute dignité de l'ambition théorique, telle du moins que l'avait développée historiquement l'idée de la connaissance scientifique. En tant que produit de la sélection, l'organisme était un fait biologique, et même dans l'explication la plus favorable de ses réalisations dans la production d'objectalité, il y avait toujours ce reste impossible à supprimer, que c'est en tout cas seulement dans l'étendue des fonctions des intérêts vitaux d'*Homo sapiens* que cette organisation pouvait poursuivre accessoirement des besoins de vérité.

Si la phénoménologie s'est établie comme la discipline de la pure description des vécus de la conscience, et n'a très bientôt plus voulu explorer que la conscience pure au lieu de la conscience humaine – cette dernière ne devant plus être que le fil directeur et le paradigme de la conscience pure –, c'est qu'elle voulait mettre un terme aux questions jaillissant de cette contingence biologique, en particulier celle de la naissance du système homme capable de théorie et de son mode de fonctionnement organique. Cette question était démasquée comme n'étant qu'un fait relevant des sciences de la nature, et cette mise à nu ne pouvait plus être réparée. Mais alors,

il fallait au moins que les objets qui émergent et deviennent possibles dans cette relation au monde puissent être séparés des hasards de l'existence charnelle du sujet et de son existence dans ce monde contingent. Ces objets contenaient des états de fait essentiels qui devaient être valides pour toute connaissance, indépendamment de l'origine biologique de leur porteur, et dans chaque monde, indépendamment de leurs conditions physiques. À ces états de fait objectaux correspondaient rigoureusement les actes de conscience qui les appréhendaient, et qui devaient être infatigablement les mêmes pour toute conscience pensable au vu de tels objets.

La phénoménologie est née sous les conditions du XIXe siècle finissant, et contre ses résultats. La réduction phénoménologique était le procédé pour délimiter un champ de recherche théorique pouvant être désolidarisé et rendu autonome des résultats de la science du XIXe siècle ainsi que de tous ceux qui suivraient. Ce n'est donc pas par hasard qu'elle a elle-même produit des résultats qui ne sont pas complètement sans analogie avec les conditions dont, pour sa part, à son commencement, ce XIXe siècle s'était coupé pour s'autonomiser en scientificité positive. C'est vrai avant tout du caractère transcendantal des théories de la connaissance, ici comme là. Si la phénoménologie ne devait pas n'être que l'anachronisme d'une répétition de la philosophie transcendantale, il fallait qu'elle prenne un départ plus radical que celui de la critique des résultats de la philosophie des débuts des Temps modernes, comme l'avait fait Kant en opposant le criticisme au scepticisme et au dogmatisme. La réduction phénoménologique est la tentative de satisfaire à cette exigence. Le « moi pur » n'était alors que la conséquence d'une « pureté » nouvellement conquise des objets théoriques ; elle-même apparaissant dans la séquence de ces essences comme un membre ultime, mais englobant tout. Le tournant transcendantal de la phénoménologie ne serait que la conséquence exacte de son point de départ eidétique. Le commandement de pureté des objets devait donc désormais être également appliqué au sujet, comme étant le plus important de ses objets.

Que la chair, en tant que partie de la nature, puisse faire du moi une partie de la nature, cela doit être éliminé par la réflexion transcendantale et par l'ego transmondain découvert en elle. D'autre part, il n'existe pas d'évidence comparable

pour la relation de la subjectivité transcendantale envers la chair. Si la pluralité des sujets transcendantaux pouvait déjà être admise sans expérience étrangère, resterait l'argument qu'une telle pluralité n'aurait pas de sens, si ses membres devaient demeurer sans expérience les uns des autres, et c'est bien ce qu'ils resteraient sans chairs. Du point de vue d'un darwinisme métaphysique, on pourrait même dire que l'impossibilité du heurt avec d'autres serait la situation idéale de l'autoconservation, bien que pas encore de la sélection. Cette expérience réciproque n'est pas justifiée comme une fin en soi, mais par l'évidence que l'on peut fonder exclusivement sur l'intersubjectivité la vérité théorique la plus élevée. Mais c'est justement là une norme qui ne peut pas être fixée par les exigences de l'autoconservation ou de la sélection – car c'est le monde potentiellement hostile à la vie que Nietzsche entrevoyait. Mais cette considération, si peu logique qu'elle puisse sembler, ne contient aucune détermination du genre de chair qui conviendrait à une conscience transcendantale, si tant est qu'elle existe. L'absence de rapport de l'*eidos* moi avec l'*eidos Homo sapiens* est la contingence primaire, et avant toutes les dispersions entre des sujets et leurs chairs, qui exige également pour le phénoménologue l'effort d'une anthropologie. Les déclarations biologiques sur la manière dont la structure de conscience spécifique de l'homme procède des données préalables et des conditions de son évolution ont également leur fonction phénoménologique, en ceci qu'elles nous permettent de comprendre que cet organisme d'un côté, et cette structure de réalisation intégrée avec le produit d'ensemble de la culture de l'autre côté, ne sont pas reliés de façon contingente. Quant à la manière dont ces résultats pourraient être retraduits dans une construction génétique transcendantale, dans laquelle la composante de la chair serait saisissable comme le corrélat obligé de la composante moi – même si ce n'était que dans un processus de « comme si » de l'analyse de la constitution –, c'est là une autre affaire, et sans que ce questionnement ne soit discriminé par de quelconques manques de succès. Nous ne devons pas prendre la métaphore husserlienne de la charnellisation comme si elle était le résidu sécularisé de cette incarnation pour laquelle, pendant très longtemps – et à l'exception sophistique de quelques nominalistes avides de savoir –, il allait de soi qu'un dieu, si déjà il éprouvait le besoin de se doter

d'une chair, ne pourrait choisir que celle de l'homme, c'est-à-dire de la créature cosmique lui étant le plus proche. Au moins depuis Darwin, les choses ne se présentent plus ainsi.

Il n'en reste pas moins qu'il est permis, si ce n'est obligé, dans une réflexion transcendantale, de poser des questions téléologiques. Si l'édification immanente de la conscience est dominée par le dieu *telos* – de sorte que l'on peut en interroger le sens –, alors sa charnellisation l'est aussi, et sans égard pour le fait que la chair *[Leib]* elle-même ne peut être pensée que comme issue d'un processus darwinien. Par exemple la question de savoir si la chair spécifique de l'homme mobilise et actualise, ou libère et laisse se déployer les possibilités d'une conscience absolument. Mais aussi de savoir si l'intersubjectivité par expérience de chairs étrangères, en principe toujours possible entre des chairs de la même espèce, trouve dans ce type de charnellité un substrat fonctionnel adapté. Ici, la méthode de la libre variation ne pourra guère fêter de succès. L'examen du matériau que la biologie met à disposition du phénoménologue conduit plus loin. Ici également, c'est tout d'abord dans l'histoire de la science qu'a été réalisé quelque chose qui peut venir en aide à la libre variation : les innombrables expériences de pensée sur la modification de la constitution charnelle, en particulier de la déterminité et du nombre des facultés des sens et de leur coordination aux médias physicalistes de l'information sur le monde. Le minimum que prescrit la théorie phénoménologique de la conscience est l'affection absolument ; sans cela, la structure élémentaire de la temporalité intime ne pourrait pas exister. Mais le type des impressions originelles pourrait tout à fait être monotone, ne consister qu'en signaux acoustiques, et les objets pourraient alors être du type de mélodies ou de poèmes modernes. Mais des formations phonétiques renvoyant au-delà d'elles-mêmes, ayant la nature de symboles ou de signaux, ne seraient pas concevables, puisqu'elles se rapportent toujours à un matériau qui n'est pas contenu dans le caractère phonétique lui-même. Ce qui veut dire : il n'y aurait pas de conscience de la réalité, pas de concept de la réalité. Il serait possible de compter, mais non pas de donner les indications pour la construction d'un triangle.

Je ne veux pas continuer cela ; ce qui importe est que la chair, pour autant qu'elle soit un fait, n'est peut-être absolument pas nécessaire à une conscience ; mais il est sûr qu'elle

ne lui est pas non plus nécessaire, dans cette spécificité, lorsqu'elle vient remplacer, merveilleusement adaptée, le manque de réalisation de la libre variation. Il n'est pas affirmé que la chair serait là pour cela, mais seulement qu'elle sert à cela dans une théorie anthropologique.

CHAPITRE VII

ANTHROPOLOGIE : SA LÉGITIMITÉ ET SA RATIONALITÉ

QUE VOULONS-NOUS SAVOIR ?

Le malaise suscité par l'état et par le résultat du processus scientifique, qui s'est sensiblement accru, peut se ramener à cette forme anecdotique que, à la fin d'un effort théorique s'étendant sur des siècles, se pose cette question désemparée, presque effrayante : Qu'était-ce au juste que nous voulions savoir ?

C'est la métamorphose inattendue d'une phrase par laquelle la philosophie avait seulement commencé sérieusement, peut-être la seule déclaration authentique qui nous soit parvenue du non-écrivain Socrate : « Je sais que je ne sais rien. » Avant cette phrase, il n'y avait pas de philosophie. Ce qui y est ajouté, ceux que l'on appelle les présocratiques, sont en réalité aussi des pré-philosophes. Ils représentent des étapes préalables de ce qui sera appelé par la suite mathématique, cosmologie, physique ou psychologie.

Seulement, cette proposition de Socrate appartient à ces productions philosophiques qu'assurément plus personne n'est disposé à accepter aujourd'hui. Au vu d'une réalité aussi imposante que la science institutionnalisée, on peut difficilement admettre de reconnaître que nous saurions toujours que nous ne savons rien. Il faudrait au moins être mystique. Au contraire, nous sommes plutôt oppressés par la masse du savoir qui n'appartient plus à personne, qui ne transmet plus à personne la conscience que ce serait le genre de vérité qui, à un certain degré de sa multiplication, nous rendrait libres. Qu'il procure des libertés, cela est incontestable ; je rappelle

la seule modification véritablement significative du comportement humain dans notre siècle par la contraception.

Il est juste que nous savons *beaucoup de choses*, mais nous ne savons pas *combien de choses*. Nous ne pouvons déterminer que marginalement la relation entre savoir et non-savoir, c'est-à-dire que nous savons au mieux aujourd'hui ce que nous ne pouvons savoir que demain et que nous saurons peut-être – bien qu'ici aussi, il est vrai que : la nouveauté de demain est ce que l'on ne sait pas encore aujourd'hui[1]. L'art de déterminer ce que nous pouvons savoir prochainement et comment nous pouvons le savoir (réflexion méthodique) est développé finement – mais il ne nous sert que peu à savoir ce que nous ne savons pas, ou que nous ne pouvons pas même savoir. Et là où il nous sert le moins, c'est lorsqu'il s'agit de surmonter l'oubli de ce que nous avions voulu savoir jadis, lorsque cet effort a commencé. Dans le champ de ces questions, la philosophie n'a aucune concurrence. Il est étonnant qu'elle perde en conscience de soi et en conviction de sa fonction à l'instant précis où ce complexe de questions se déploie devant nous dans toute son acuité. Mais, s'agissant d'une affaire qui a une vie aussi longue que celle qui nous vient de Socrate, on ne devrait pas se laisser impressionner par des accès de faiblesse et des mélancolies momentanées, et pas non plus par les campagnes d'encouragement de ceux qui ont trouvé de nouveaux noms pour cette affaire ancienne.

Au milieu du XIXe siècle, que le doute envers la science n'a pas effleuré, plus précisément le 14 août 1872, Émile Du Bois-Reymond, dans une conférence sur « Les limites de la connaissance de la nature », a tenté de fixer dans un catalogue des questions insolubles la limitation de toute connaissance scientifique, inaugurant ainsi la célèbre dispute sur l'*« Ignorabimus »*. Huit ans plus tard, dans un discours à l'Académie, « Les sept énigmes du monde », il a répété son *« Ignorabimus »*. C'était certes là un pas important de nature philosophique, mais dans son résultat, ce n'était pas une déclaration philosophique. Car Du Bois-Reymond ne parvint pas, dans son catalogue des énigmes insolubles du monde, à déterminer quel rapport elles entretenaient avec ce qui avait été le but au moment de

1. H. MAIER-LEIBNITZ, « Forschung – Luxus oder Lebensfrage ? » [La recherche – un luxe ou une question vitale ?], *DFG-Mitteilungen* 2/1975.

la mise en œuvre de la connaissance scientifique – ce que, à vrai dire, nous avions voulu savoir. Mais le secrétaire de l'Académie de Berlin a au moins clarifié le fait qu'un scepticisme de type dogmatique ne pouvait plus exister. La thèse *générale* du scepticisme, que nous ne pourrions rien connaître ni savoir du tout, a bien entendu été remplacée par une thèse dogmatique *partielle* : il y a certaines choses que nous ne pouvons pas connaître. Par exemple nous ne pourrions jamais savoir ce qu'est la conscience ni comment elle est née. Le conférencier ne fit pas montre de déception, mais plutôt de soulagement d'avoir déchargé la science d'un ballast inutile, puisque les énigmes insolubles étaient reconnues comme telles. C'est là le sentiment de libération qui est lié au terme « positivisme ». Certes, le degré de soulagement objectif dépend de la question préalable de savoir si les questionnements insolubles dont on s'était débarrassés correspondaient aussi à une véritable superfluité dans notre conception du monde, si, avec ce qui reste de questions solubles pouvait encore être réalisé quelque chose d'essentiel pour notre orientation dans le monde.

Mais ce qui est douteux avant tout est *le procédé* du physiologiste classique de désigner ce ne-pas-pouvoir-savoir de telle sorte qu'il en résulte un catalogue de problèmes clairement définis, qui pourront dorénavant être laissés de côté, parce qu'ils doivent être laissés de côté. Le constat que du non-savoir apparaît en plein cœur du savoir, comme l'accompagnant constamment, est beaucoup plus important. Bertrand Russell a décrit cet état de fait comme suit : « Supposons une déclaration faite dans une langue dont nous connaissons la grammaire et la syntaxe, mais pas le vocabulaire. Quelles sont alors les significations possibles d'une telle déclaration et celles des mots inconnus qui en font une véritable affirmation[1] ? » Ce paradigme restitue en quoi consiste l'imbrication de savoir et de non-savoir dans notre connaissance de la nature. Ce que notre situation théorique a d'étonnant est que nous savons de certaines propositions scientifiques, surtout de celles qui sont formulées mathématiquement, qu'elles disent quelque chose sur le monde pour autant que nous pouvons prédire ou provoquer certains états grâce à elles. La difficulté qui est la nôtre consiste en ceci que nous ne comprenons pas pleinement

1. B. RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919.

certaines expressions apparaissant dans ces propositions, bien que nous soyons à peu près sûrs qu'elles ont un sens. Nous pouvons comparer les uns aux autres des états différents, les rapporter les uns aux autres, les dériver les uns des autres, mais nous ne pouvons pas indiquer suffisamment quels sont les éléments qui font l'état donné. Nous pouvons donc localiser au sein de notre savoir les lieux où se trouve notre non-savoir, et dire ainsi à quoi nous devons renoncer dans nos capacités de réalisation. La maxime philosophique n'est pas de savoir que l'on ne sait rien, mais de savoir ce que l'on ne sait pas. Le fait d'en élargir grandement les limites discrédite le positivisme chez tous ceux qui attribuent avant tout à la connaissance de la nature des renoncements trop hâtifs.

Mon avis est que l'on peut, en parfaite bonne conscience philosophique, édifier une proposition sur cet état de choses. Elle serait : « Qui préfère le positivisme vit pauvrement, qui s'en éloigne vit dangereusement. » C'est de telles déterminations qu'il est question dans la relation de la philosophie aux sciences. La philosophie ne peut pas modifier la situation de la connaissance. Elle n'est ni une science comme d'autres, ni une sur-science pour critiquer les autres. Dans une certaine mesure, elle est ce que l'on appelle, en termes de technique de bilans, un *poste de remémoration*. Elle fait perdurer des questions qui ne sont posées ni dans une discipline donnée de la science institutionnalisée ni dans la communication prétendument interdisciplinaire, et qui ne sont pas posées pour de bonnes et légitimes raisons. Car sans le moindre doute, de telles questions entravent le progrès théorique dans la science ; mais davantage encore l'entravent les réponses qui ont été données à ces questions. Je rappelle dans quelle mesure le *vitalisme*, avec sa prétendue fixation du physico-chimique indissoluble, a entravé des domaines tels que la génétique et l'embryologie. La fonction de la philosophie ne se situe ni *avant*, ni *au-dessus*, ni *entre* les sciences ; je considérerais comme le plus acceptable de la localiser *après* les sciences. Puisqu'il n'y aura pas d'achèvement du processus scientifique, il ne saurait s'agir là que d'une position à chaque fois provisoire. Les grandes illusions sur le rôle interdisciplinaire et supra-disciplinaire de la philosophie ont toujours été promptement déçues. Il est agréable de penser à la satisfaction qui était accordée, au Moyen Âge, au *spectateur* du bonheur suprême de la vision de l'au-delà, ou à la fonction de l'*arbitre*

qui s'entend à transformer rapidement une science intermédiaire en une sur-science, que ce soit comme régulateur du langage ou comme agent de la circulation, comme juge des mœurs ou comme faiseur de mode, ou, pour le dire en termes plus modernes, en *Trendsetter* ou en *Opinionleader*. Ce sont là des joies éphémères, plutôt des pré-joies que des joies de la fête, toujours plus Avent que Noël.

L'attitude philosophique ainsi conçue pourrait se formuler dans les questions suivantes : Qu'était-ce que nous avions voulu savoir ? et : Qu'est-ce, ce que nous pouvons savoir ? et encore : Que faisons-nous là où nous avons renoncé à savoir ou devrons encore y renoncer ? Il est permis de présumer que cet intérêt philosophique sera également déterminant lorsque nous nous approcherons de la collection d'incitations et d'entreprises que désigne le thème d'« anthropologie philosophique ».

Une anthropologie philosophique ne sera jamais une science autonome de même rang que d'autres disciplines. Jamais non plus elle ne sera, de manière honnête, une institution interdisciplinaire qui synthétise les résultats de nombre d'autres sciences, à un niveau pour ainsi dire supérieur, et les conduit vers de nouvelles configurations. Pour la déterminer au mieux, il faut se souvenir de la question philosophique classique fondamentale : « Qu'est-ce que l'homme ? » Mais non pas primairement au sens où elle placerait, ou éveillerait des espoirs dans la réponse à cette question, mais plutôt en ce sens que, eu égard à cette formule, elle demande : qu'était-ce, ce que nous voulions savoir ? Et qu'est-ce que peut être ce que nous pourrions apprendre ?

Si l'on partait d'une estimation, comme les critiques de la science aimeraient bien le faire, mais l'ont rarement fait de manière convaincante, alors une anthropologie, d'où qu'elle puisse provenir, serait le réquisit le plus important et le plus urgent. Sur quoi donc l'homme pourrait-il davantage prétendre savoir quelque chose que sur lui-même ? Nul intérêt plus urgent que celui-là. En juin 1868, Wilhelm Dilthey écrivit à Herman Grimm, le gendre de Bettina Brentano, que ses études sur la physiologie des nerfs l'auraient aidé à se rapprocher du plan d'une conférence sur l'anthropologie, qui resterait « bien

entendu toujours une entreprise risquée ». Pourquoi faudrait-il néanmoins risquer l'entreprise ? Dilthey poursuit, à propos du plan de la conférence : « Mais si elle réussit tant bien que mal, alors elle garantit déjà à elle seule une profonde influence sur les étudiants dans ce qu'ils ont de meilleur. » On aimerait pouvoir recopier cela. Mais qui s'y risque encore, après un siècle d'« anthropologies philosophiques » ? Sous ce titre, il est resté une discipline douteuse de la philosophie, une science douteuse à plus forte raison. Peut elle exister ? Ou même : *A-t-elle le droit d'exister ?* Une telle question est nouvelle : dans le champ de la théorie, tout ce qui peut exister ne le doit-il pas ? La contre-question est : peut-on seulement éviter ce qui est possible ? Pourrait-on *tout bonnement vouloir faire fi* d'une anthropologie, dans la mesure où elle est possible ? Est-ce qu'elle n'existe pas depuis toujours, comme l'affirme l'herméneutique ?

Il ne manque pas d'objections, indépendamment de la question de la possibilité, pour affirmer la *dangerosité* d'une telle théorie. Déjà en partant du présupposé qu'une anthropologie philosophique prétendrait à tout le moins à une vérité incontestable sur l'homme, et si elle devait connaître le succès, pratiquerait la défense scientifique de toutes les attentes et de toutes les imputations quant au caractère inchangeable de l'homme tel qu'il est, pour qu'il n'aille pas changer ou se laisser changer, ou soit changé par ceux qui connaissent un nouvel homme. Déjà les philosophies de l'existence, avec leur axiome : *« esse sequitur agere »* avaient tenu, contre toute invariance anthropologique, à ce que l'homme ne devienne ce qu'il est que par lui-même – une prémisse donc qui est encore plus radicale que celle qui postule sa modificabilité comme variant avec l'environnement, comme une grandeur dépendant de la société. Plus est certaine l'invariance substantielle, plus est réduite la disponibilité, la dépendance du monde, la sociabilité. Mais il existe aussi des difficultés théoriques immanentes pour l'anthropologie, indépendamment des critères de valorisation et de critique morale, pas seulement dans la mesure où elle doit être une discipline *scientifique*, mais aussi, et peut-être encore davantage dans la mesure où elle voudrait être une discipline *philosophique*.

Il y a à cela des raisons qui sont à prendre très au sérieux, et qui vont si loin que, ou bien l'anthropologie est explicitement

et décidément exclue du champ des thèmes philosophiques, ou bien son existence et sa validité se trouvent alternativement liées à une autre discipline philosophique, de telle sorte que l'une ne puisse toujours être actualisée qu'au prix du refus de l'autre. Déjà en ce qui concerne la simple question historique de savoir depuis quand une anthropologie philosophique a existé, les avis *s'excluent* l'un l'autre : quelque chose de tel aurait existé *depuis les commencements* de la philosophie et même avant – parce que jamais l'homme n'a pu renoncer à s'interroger sur lui-même et sur son être propre –, mais il y a aussi l'autre réponse : l'anthropologie philosophique serait une *invention de la contemporanéité la plus récente*. Et là, elle serait plutôt quelque chose comme l'expression de l'embarras de la philosophie en quête d'une nouvelle thématique en lieu et place de la psychologie et de la sociologie qui lui ont échappé, ou en raison des questionnements dont elle s'est elle-même privée à cause du déclin de la théorie de la connaissance et de l'ontologie.

Mais ce qui est beaucoup plus important est qu'il existe manifestement une *relation d'exclusion* entre l'anthropologie et la philosophie de l'histoire. Pour s'en rendre clairement compte, il n'est pas même besoin d'interroger des autorités historiques ou encore récemment actuelles. On imputera d'emblée et sans hésiter à l'anthropologie qu'elle aimerait parvenir à des déclarations qui sont valables pour l'homme dans chaque phase de son développement et dans toutes les conditions de sa réalisation de soi. C'est ce que, philosophiquement, on appelle volontiers des « déclarations d'essence ». Il est tangible qu'une déclaration d'essence n'inclut pas seulement ce qui est possible avec une chose et ce que l'on peut en faire, mais aussi *eo ipso* ce qui constitue les limites de la capacité de modification de cette chose. Une anthropologie philosophique serait alors aussi, peu importe dans quelle étendue, la fixation d'un certain statut déterminé de l'homme, de l'horizon de ses possibilités d'avoir de l'histoire, et de faire de l'histoire avec soi-même – en un mot : la détermination de constantes. Ce qui n'est pas tant spécifiquement philosophique, car aucune science ne peut seulement travailler rationnellement sans introduire et constater des constantes.

Admettons que telle serait l'intention et ensuite aussi le triomphe possible de l'anthropologie philosophique, il faudrait

alors dire aussitôt que ce triomphe anthropologique serait du même coup *une défaite de la philosophie de l'histoire* dans toutes ses possibles différenciations. Car l'histoire n'est un thème digne que dans la mesure où, non seulement on peut y rencontrer des choses « essentielles », mais avant tout dans la mesure où elles y ont lieu. Mais un événement « essentiel » en est un qui apporte avec soi un degré relativement élevé de changement d'un état donné. Les vitesses de changements jouent un rôle dans notre faculté de percevoir ce que nous sommes disposés à appeler histoire : un historien de l'âge de pierre est difficilement concevable, parce que la *statique* des états paraît omnipuissante. Mais avant tout, depuis qu'il semble possible à chacun de « faire l'histoire », que cela semble se trouver devant nous, à portée de main, ce qui est fait doit aussi avoir la qualité d'être suffisamment remarquable. C'est une chose que la philosophie de l'histoire garantit à chacun. C'est pourquoi la philosophie de l'histoire ne pourra jamais faire l'économie de décrire les processus et les structures dans les changements de l'homme, dans la mesure où ils ne sont pas simplement factuels, c'est-à-dire où ils sont affaire de l'historien lui-même. Ainsi, une philosophie de l'histoire du progrès ne vaudrait guère la peine d'être entreprise, en dépit de la continuité postulée dans les processus historiques si, avec ce progrès, elle ne laissait se modifier *essentiellement* les conditions dans lesquelles l'homme peut se montrer et réaliser ce qu'il a en lui. Il y aurait trop peu à en attendre, car ce ne serait toujours que le même vieil Adam qui viendrait au jour sous un nouvel habillage et avec de nouveaux véhicules.

Par conséquent, toute philosophie de l'histoire tend, par sa logique immanente, à attribuer à l'homme la plus grande mesure possible de faculté de changement dans l'histoire, et simultanément la charge la plus infime en essentialité fixée, en constance de ses possibilités. Naturellement, cela vaut au plus haut point pour ces philosophies de l'histoire qui favorisent une image historique de la *discontinuité*, ou, pour le dire autrement : qui décrivent ou programment les événements essentiels de l'histoire comme des révolutions.

Même si, à l'origine, ce qui tendait à l'anthropologie était l'intérêt pour les *variantes* de l'apparition humaine, telles qu'elles s'étaient montrées à travers le climat, le tempérament, la race, le caractère, le sexe ou l'âge – ce qui s'était par exemple répercuté sous la forme du moralisme –, il ne peut pourtant pas exister de théorie des variantes sans que celle-ci ne promeuve une théorie des *constantes*. Mais, pour le point de vue d'une philosophie de l'histoire, les constantes ne sont rien d'autre que des résistances ou des moments d'inertie contre la nécessité historique des changements, qui n'apparaissent alors toujours que de façon extérieure et accidentelle, mais qui excluent catégoriquement le type de pensée désigné par le cas limite de l'idée d'un « homme nouveau ».

Il n'est plus guère besoin de démonstrations historiques pour établir que l'apparition historique d'anthropologies, ou d'intérêts thématiques équivalents qualifiés différemment, est conditionnée par la *lassitude* engendrée par une philosophie de l'histoire développée, ou par une conception, à son tour équivalente à cette dernière, de ce qui est possible avec l'homme. L'anthropologie apparaît comme un rejet de la philosophie de l'histoire, de la philosophie de l'histoire comme impliquant à tout le moins que l'on se coupe de l'anthropologie. Les relais ne sont pas nécessairement séparés par des espaces temporels de la distance d'un monde. Pour le montrer, ne serait-ce que rapidement, qu'il me soit permis de rappeler que Max Horkheimer et Theodor Adorno, dans la préface à leur commune « Dialectique de l'*Aufklärung* » de mai 1944 (d'abord parue à Amsterdam en 1947 ; nouvelle édition Francfort 1969[1]) avaient écrit que les descriptions et les projets contenus dans la dernière partie de ce livre, par lesquels ils entendaient « esquisser provisoirement les problèmes de travaux futurs », se rapportaient essentiellement à une « anthropologie dialectique » – donc tout de même à une anthropologie possible, fût-elle dialectique. Cela évoque l'aversion violente qu'Adorno oppose en 1966, dans sa *Dialectique négative*, à toute forme d'anthropologie, par exemple lorsqu'il écrit :

> Ce qu'est l'homme ne se laisse pas indiquer. Celui d'aujourd'hui est fonction, non libre, il régresse derrière tout ce qui lui est adjugé comme invariant, mise à part son indigence sans appui dont maintes anthropologies se repaissent. Il traîne avec lui comme héritage social

1. Theodor W. ADORNO et Max HORKHEIMER, *Dialectique de la raison*, trad. fse d'Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1974, p. 19-20 *(NdT)*.

les mutilations qu'il a subies depuis des millénaires. Si l'essence de l'homme était déchiffrée à partir de sa constitution actuelle, sa potentialité s'en trouverait sabotée. [...] Plus l'anthropologie apparaît concrète, plus elle devient trompeuse et indifférente à ce qui chez l'homme n'a pas été fondé en lui comme sujet mais dans le processus de la désubjectivation qui, depuis des temps immémoriaux se développa parallèlement à la formation historique du sujet. La thèse d'une anthropologie arrivée, selon laquelle l'homme est ouvert – il lui manque rarement le coup d'œil sournois du côté de l'animal –, est vide ; elle fait passer sa propre indétermination, sa banqueroute pour quelque chose de déterminé et de positif. [...] Ne pas pouvoir dire ce qu'est l'homme n'est pas le signe d'une anthropologie particulièrement noble, mais un veto contre toutes[1].

Il n'en va pas de même de la relation d'empêchement ou d'exclusion entre l'anthropologie et la théorie de la connaissance. Celle-ci tend à déterminer les exigences de la connaissance à partir de chacun de ses objets possibles, ou à partir de la structure minimale nécessaire de *n'importe quel* sujet *pensable de la connaissance*. C'est seulement de cette manière que pourrait voir le jour une théorie de la connaissance qui ne se contenterait « pas seulement » de décrire l'être vivant terrestre factuel homme selon ses capacités et les conditions dans lesquelles il peut avoir des objets. Jadis, l'avantage d'une théorie de la connaissance aussi englobante de tous les êtres raisonnables se trouvait en ceci qu'elle pouvait se croire capable de déterminer la communauté nécessaire de leurs modes de connaissance, et donc aussi des vérités leur étant propres, y compris s'agissant d'essences métaphysiques telles que Dieu, les anges, les démons et les esprits d'un autre genre ; or, la communauté de vérités est la condition de tout *consensus minimal*, qu'il faut sans doute avoir encore avec le diable lui-même pour pouvoir seulement être tenté par lui.

Mais depuis le XVIIIe siècle, depuis les Lumières, il y a encore un autre moment de la pluralité de la raison qui interfère dans la théorie de la connaissance : la question rendue incontournable par la supposition qu'il existe une pluralité de mondes habités, de ce qui pourrait seulement mettre en relation et en comparaison des êtres raisonnables dans l'univers. Il

1. Th. W. ADORNO, *Dialectique négative*, trad. fse par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978, p. 103.

existe aujourd'hui une quantité de théories développées sur la communication entre êtres raisonnables, sous la stricte supposition de la minimalisation de leurs mondes d'expériences et de leurs modalités de compréhension. La raison est à nouveau soumise au postulat de fonctionner dans tout monde possible. Ainsi naissent des questions aussi élémentaires que celle de savoir par quel moyen un astronaute quelconque, lors de la considération empirique d'êtres vivants sur des corps terrestres étrangers, pourrait constater qu'ils sont doués de raison et *capables* de compréhension, encore avant que n'apparaisse la question de la *technique* de compréhension[1]. S'il devait y avoir la chance la plus infime pour qu'existent dans l'univers des êtres raisonnables, il serait problématique de lier au fait *contingent* homme la localisation des capacités de réalisation de la raison et de ses possibilités de compréhension, même s'il ne nous restait pas d'autre solution que d'étudier de telles possibilités sur cet exemple-là[2]. Cela passe pour être une phrase convaincante de notre raison scientifique, que ce serait l'une des dernières variantes de l'ancien préjugé plaçant l'homme au centre du monde, que de n'accorder de la vie et de la raison *qu'à* la terre.

Ce faisant, la *vie* et la *raison* sont nommées dans un même souffle, ce qui promeut à son tour un préjugé encore plus fin, à savoir que l'existence de la vie dans le cosmos, à chaque niveau du processus de développement, aurait également pour résultat nécessaire la réalisation de la raison.

Or, ma thèse, comme mon objection, est que cette supposition contient déjà une *implication* anthropologique acceptée sans vérification : à savoir que la raison est un degré naturel du développement des systèmes organiques. Il reste pourtant aussi cette simple possibilité de pensée consistant à considérer la raison comme une déviation du système organique, comme un artifice ou une issue de secours de tels systèmes organiques, qui se seraient retrouvés, au cours de leur développement, dans une situation si précaire et si pitoyable, dans un quasi-cul-de-

1. Voir sur ce point le disque d'aluminium de la sonde spatiale *Pioneer 10* de la NASA, conçue par Linda Sagan, de même que les langages de Leibniz ou la protologique.

2. Voir HUSSERL, *Logische Untersuchungen* I ; *Husserliana* XVIII, p. 45, note et p. 50, note.

sac, que seul le développement de compensations plastiques – telles que l'on peut les regrouper sous le terme « raison » – a pu les aider à survivre dans le combat pour l'existence. Ce qui a alors contribué à l'autonomisation des réalisations de la raison qui n'étaient tout d'abord que compensatoires. Ce qui n'avait tout d'abord été couronné de succès qu'en tant que compensation peut parfaitement s'être autonomisé plus tard dans les réalisations culturelles les plus sublimes.

C'est une très étrange inversion de la charge de la preuve et de la démarche argumentative que nous rencontrons ici : l'anthropologie se révèle être antérieure à la problématique de théorie de la connaissance, de savoir si la raison est une dotation « naturelle » des êtres vivants au cours de leur processus de développement, y compris sur des corps mondains différents. C'est à cette seule condition qu'il serait permis de supposer que de tels êtres vivants pourraient avoir sur le même mode une expérience de leur environnement cosmique, et de la même manière faire des suppositions sur la possibilité de congénères cosmiques dotés du même type de raison. Par-delà ceci, nous leur imputons en outre un intérêt si intensif à nouer des contacts de compréhension avec leurs semblables qu'ils seraient, tout comme nous, prêts à contester le colossal effort nécessaire qui serait également là-bas le présupposé d'une « communication extraterrestre ». C'est là que réside le véritable anthropomorphisme dans les théories sur l'astro-communication : c'est la curiosité des Temps modernes du contemporain européen qui est érigée en essentialité de la raison, alors qu'elle peut tout aussi bien, à tout le moins, être présentée comme autosuffisante, introvertie, repue de bonheur. Quel sens y aurait-il sinon à ausculter l'univers au moyen de puissantes stations de réception, à l'affût de contenus d'informations clairs, c'est-à-dire à ce point improbables qu'elles seraient déjà évidentes pour nous avant même que nous n'en eussions compris le contenu ?

Je pense que l'anthropologie ne pourra devenir une discipline philosophique dénuée de préjugés qu'à partir du moment où elle sera prête à admettre comme une *alternative d'égale valeur* que l'homme pourrait aussi ne pas être la conséquence de l'évolution organique, mais seulement la correction tout à fait hétérogène de difficultés, de complexités de l'adaptation, pénibles, et demandant des efforts au sein de cette évolution. Ce n'est qu'avec cela que débute l'absence de préjugés

de l'époque post-copernicienne consistant à endosser pleinement la charge de la preuve ; lorsque la *raison* – également sous le présupposé que la *vie* est une apparition relativement improbable dans l'univers – se trouve toujours encore dans une relation très hautement improbable à la normalité des moyens d'autoaffirmation des systèmes organiques.

Je n'attache pas de distinction particulière à dire que ceci pourrait, parce qu'étant une échappatoire ultime et désespérée de l'évolution organique à un moment précis, être également un événement unique dans l'univers. La distinction serait en effet déjà éliminée par l'explication en tant que pur auxiliaire de l'autoconservation. De plus : le caractère épisodique extrême de l'homme dans le temps de l'univers rendrait également insignifiante sa singularité dans l'univers. Dans l'attente de contacts avec des intelligences stellaires, ce n'est pas l'affirmation de l'unicité qui joue un rôle, mais uniquement son extrême improbabilité. Car de tels contacts, en raison du temps d'acheminement des signaux, ne pourraient prendre sens que dans le domaine stellaire proche du système solaire, c'est-à-dire dans une partie très limitée d'un univers dans lequel des signaux pourraient parfaitement être en route en ayant été envoyés avant l'épisode de l'homme, et qui n'atteindraient la terre qu'après le départ de l'homme. La seule chose qui m'importe ici est de caractériser comme étant également un préjugé la joyeuse supposition qui a cours depuis les Lumières, et qui, en renonçant à la particularité de l'homme comme réalisation exceptionnelle de la création a aussitôt déduit, comme une évidence immédiate, de la destruction de ce dogme théologique, que des êtres de raison analogues, mais peut-être plus parfaits, pourraient être répandus dans l'univers.

L'anthropologie n'est pas seulement née contre la philosophie de l'histoire, mais aussi *contre l'Aufklärung* du XVIII[e] siècle. Elle n'a pas promu la conscience de l'égalité car elle venait tout juste de naître de la recherche des variétés et de leurs conditions. Mais c'est proprement le paradigme du problème des êtres vivants raisonnables dans l'univers qui rend la chose évidente. Car, selon la supposition, si prisée des Lumières, d'un peuplement ubiquitaire de l'univers par des êtres raisonnables, les caractéristiques et les spécificités descriptivement saisissables de l'homme deviennent hautement indifférentes au regard de la possibilité d'intelligences théoriques et morales supé-

rieures sur d'autres planètes. L'aspect contingent de la nature humaine devient presque accessoire, surtout sur le plan moral. Car l'intérêt pour les êtres de raison sur d'autres planètes était avant tout un intérêt de la réflexion, tout comme la découverte de peuples exotiques s'était jouée avant tout sur le mode de la mise en question d'elle-même *[Entselbstverständlichung]* de la culture européenne et de son standard moral. A fortiori sur les étoiles donc devaient vivre des êtres de raison d'un développement culturel supérieur, ou au moins d'une perversion moindre, que ceux avec qui l'on avait des expériences à fleur de peau.

Le XIXe siècle a détruit les présupposés de cette croyance dans l'avance des mondes lointains. La destruction a procédé de la relation entre l'idée du développement et son moteur : le combat pour l'existence. Si l'on fait de l'homme le produit final provisoire de ce qui a résulté du combat des êtres vivants pour leur autoconservation et celle de leur espèce, alors on sera contraint d'admettre également pour tout autre développement supérieur, pour autant que sa base est la vie organique – et que pourrait-elle être d'autre ? –, que le moteur du développement était le combat pour l'existence. Mais il en résulte alors une probabilité seulement infime pour que des êtres vivants sur d'autres planètes soient fondamentalement supérieurs à l'homme. Une probabilité tout aussi infime que celle qui voudrait que, après l'extinction de l'homme ou par son développement biologique, il devrait en sortir des êtres d'une qualité morale supérieure. Car qui et quoi qu'ils puissent être, ils doivent ce qu'ils sont à la rudesse des conditions sous la pression sélective desquelles ils se sont affirmés. Même sur des planètes lointaines, le développement de systèmes organiques ne favorisera pas les qualités que nous aimerions considérer, avec mélancolie, comme supérieures aux nôtres. Là-bas également, l'évolution aurait justement pour condition et pour résultat – ou pour équivalence dans la fonction – ce dont nous avons à pâtir dans notre propre espèce : la volonté de l'autoaffirmation, la fascination pour le plus fort dans le choix du partenaire, la rivalité pour le rang et pour l'espace dans le monde de la vie. S'il est improbable que les mécanismes d'évolution des systèmes organiques – pour autant qu'il devrait en exister quelque part dans l'univers – fonctionnent autrement que ceux des réalisations d'adaptations sélectives que nous connaissons,

alors là-bas aussi le prix de toute évolution, en tant qu'accroissement de la complexité des réalisations, est la menace qui pèse sur la naissance de normes morales, puisque celles-ci reposeraient toujours sur le fondement de l'accord possible entre les exigences vitales de tous les participants, et donc sur une exclusion de la sélection. Le fait qu'il existe des finasseries aussi subtiles que l'envie qui ne fait pas couler le sang, ou que l'agressivité intellectuelle, facilite certes les choses physiquement, mais crée aussi de nouvelles formes insupportables, comme nous y sommes tous aujourd'hui habitués.

Le problème de la relation d'exclusion entre l'anthropologie et la théorie de la connaissance n'est pas épuisé par là que la première, dans sa relation avec le romantisme au début du XIXe siècle, se tourne justement *contre l'universalité du concept de raison de l'Aufklärung*. Une anthropologie ne cherche pas seulement à comprendre une réalisation d'un degré de généralité tel qu'elle pourrait avoir lieu dans tout monde possible, ainsi qu'il est conforme à la définition de la raison au moins depuis Leibniz. Ce qu'elle veut comprendre c'est justement cette étrange limite et limitation d'une raison placée sous les conditions d'*ici*, et sous les conditions de *cette* charnellité-*ci*, et de *cette* organisation-*ci* des sens – si ce n'est même d'une raison comme complément de ces conditions et de cette structure organique. Mais il est inévitable alors que la sévérité d'une théorie de la connaissance reste sur le carreau, dans la mesure où elle veut comprendre sous la condition de la nécessité la relation entre tout type d'objet possible et tout type de sujet possible. Du coup, l'anthropologisation a tôt fait de devenir un terme injurieux, une forme précoce de positivisme.

Je donne un *exemple* très facile à saisir. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant voulait trouver, grâce à la table de tous les jugements possibles, un fil directeur pour tous les types possibles de réalisation synthétiques par lesquels peut être démontré que la diversité des données de la conscience appartient nécessairement à l'unité d'une conscience de soi, d'un sujet. Supposons que la chose ait réussi dans la déduction transcendantale kantienne, et n'ait pas non plus été affaiblie par la facticité spécifique de l'espace et du temps dans sa théorie, alors il ne pourrait exister nulle part dans l'univers, ou au-delà, un sujet qui pourrait se voir donné des objets du même type que les nôtres dans une nature, sans que ce sujet soit aussi soumis au

présupposé, nécessaire à cette présentification, des catégories déduites de la table des jugements. Ce lien entre l'unité du sujet et l'objectalité exige une stricte universalité.

Il n'aura guère fallu longtemps après la mort de Kant pour qu'une réinterprétation à portée de main accomplisse l'anthropologisation de la table des catégories. Ce fut Jakob Friedrich Fries (1773-1843), qui anticipa l'évolutionnisme du XIX[e] siècle avec cette thèse fondamentale que les catégories ne seraient rien d'autre qu'une sorte de disposition organique optimalement adaptée de l'homme pour les relations avec son monde. On trouve cela dans l'œuvre maîtresse en trois volumes, d'abord publiée à Heidelberg en 1807, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* [Nouvelle critique ou critique anthropologique de la raison], dont le titre manifeste non seulement la prétention d'avoir dépassé Kant, mais aussi d'avoir dépassé son époque en tant que celle d'un homme des Lumières. Conformément à cela, la proposition majeure de Fries est : « La critique de la raison est une science d'expérience reposant sur l'auto-observation. » Ce qui signifie : la table des jugements n'est un fil directeur pour la mise en évidence des catégories que dans la mesure où les réalisations d'un organisme sont le fil directeur pour la découverte et pour l'explication de ses organes. Mais que l'on n'aille pas croire, ce n'était pas n'importe qui, mais le concurrent de Hegel aspirant à la chaire de Berlin (1818), et Fries n'a perdu que d'une toute petite longueur. Au lieu de quoi, il fut appelé à Iéna et se retrouva sans prendre garde à la tête du mouvement étudiant alors justement en plein essor. Et ainsi que vont les choses, son étudiant Carl Ludwig Sand devint l'assassin du poète August von Kotzebue, et Fries obligatoirement, comme toujours, le père spirituel recherché de ce meurtre.

Bien entendu, tout ce qui peut s'appeler « psychologisme » et même « biologisme » au cours de ce XIX[e] siècle, jusqu'à la contre-offensive de Husserl, ne saurait être relié à Fries en termes de critique des sources, mais répète tout de même le type de démarche que celui-ci avait faite en se séparant de Kant, et de son propre point de vue, en le dépassant. La signification de cette démarche se trouve dans l'ouverture d'un accès à des interprétations évolutionnistes de la raison humaine, à sa thématisation anthropologique.

Cette histoire précoce de l'anthropologisme permet de comprendre que les tentatives pour renouveler Kant, que l'on regroupe sous l'appellation de « néokantisme », étaient nécessairement hostiles à l'anthropologie. Mais par ailleurs, le dépassement du psychologisme, au début de notre siècle, rendait quasiment nécessaire une forme de fondation de la logique, de la mathématique et de toute doctrine générale des objets, qui exprimait en même temps l'impossibilité d'une anthropologie comme discipline philosophique légitime. Le programme de la phénoménologie de Husserl, le concept de ses *Recherches logiques* recèle déjà cela. Le rejet par Husserl de tout naturalisme, y compris l'anthropologisme et le psychologisme, peut se ramener à cette phrase : « Les lois descriptibles de la conscience ne valent pour la conscience humaine que parce qu'elles valent pour toute conscience absolument[1]. » Mais la question de savoir si le programme d'une phénoménologie ne débouche pas nécessairement, une fois de plus, sur une nouvelle anthropologie se pose dans les années 1920 compte tenu des « déviations » des nouveaux anthropologues : chez Max Scheler et dans l'ontologie fondamentale par l'analytique du *Dasein* chez Heidegger. Certes, la question légitime de la philosophie ne doit pas être : « Qu'est-ce que l'homme ? » mais : « Quel est le sens de l'être ? » Et l'on ne peut évidemment y répondre que dans la mesure où l'homme, en tant que cet étant factuel ci, a déjà compris ce qu'il en est de ce sens de l'être, c'est-à-dire dans la mesure où l'ontologie est déjà comprise dans l'anthropologie.

Le caractère douteux de l'anthropologie philosophique ne consiste pas seulement en ceci qu'elle a pu être soupçonnée – et l'a bien été – de prendre la prétendue « nature de l'homme » pour prétexte d'une fixation désirée de sa constitution factuelle du moment. Ce serait l'une de ces imputations venues de la critique de l'idéologie qu'il n'est possible de supprimer pour presque rien de théorique, et qui, sans doute en raison de cette contrainte à se charger de la faute, doit représenter l'ersatz moderne du péché, auquel font aussitôt suite les propositions de rédemption. Ce caractère douteux – plus torturant et plus difficile à surmonter de façon immanente – consiste tout simplement en ceci que l'on ne semble pas savoir exac-

1. Voir HUSSERL, *Husserliana* XVIII, p. XLVIII.

tement, s'agissant de cette discipline, ce que l'on doit mais aussi ce que l'on peut seulement questionner. L'anthropologie, si jeune soit-elle par comparaison avec l'histoire de la science des Temps modernes, se trouve bel et bien dans la situation que nous avons caractérisée d'entrée de jeu de devoir se demander à elle-même ou de se laisser demander : qu'était-ce donc que ce que nous voulions savoir au juste ?

Ce constat semble grave. Pour l'évaluer, il faut avoir à l'esprit qu'il correspond tout à fait à la situation normale de la philosophie. Considérée selon le tout de ses résultats, la pensée philosophique a infiniment misé sur le fait d'élaborer des questions, plutôt que d'apporter des réponses à ces questions. Certes, il a souvent fallu que les questions soient apportées à la suite des réponses, parce qu'il y a toujours à nouveau des déclarations, des thèses, des dogmes pour lesquels on ne parvient à trouver qu'après coup à quels questionnements ils sont la réponse. Cela peut même avoir été mis au jour lorsque la réponse préalable était déjà devenue obsolète. Ici réside un état de fait élémentaire de l'histoire : ce n'est qu'après coup, en ce que l'on s'efforce de chercher le désarroi qui pourrait leur venir en aide, que les propositions et les systèmes deviennent des réponses à des questions qui étaient inconnues avant que l'on ne connaisse les réponses.

La chose apparaît le plus clairement pour les disciplines qui se sont libérées de leur alliance originaire avec la philosophie et qui ont trouvé leurs questionnements autonomes. Et si elles ont pu avoir plus de succès que la philosophie en y répondant, c'est précisément parce que le manque de succès de cette dernière leur a appris comment on pouvait poser des questions de manière si économique que la possibilité d'y répondre est déjà prise en considération lors du questionnement. Mais aussi est-ce à nouveau là-dessus que repose le fait que la philosophie doit critiquer, et peut reprocher à ses filiations que la grande et vieille question originelle n'ait pas reçue de réponse. Ceci me semble même être l'une de ses fonctions les plus importantes : de se revendiquer du fait que la somme des réponses scientifiques ne donne pas la réponse à la question posée jadis.

Des disciplines qui se dénomment aujourd'hui anthropologie avec des ajouts – anthropologie culturelle, médicale, pédagogique –, ou bien sans de tels ajouts, ou qui se dénomment même tout autrement, comme la psychologie, la sociologie, l'ethnologie, l'éthologie, la génétique, de telles disciplines ne seraient pas pensables sans un potentiel préalable de questions philosophiques. Mais à soi seul, ce n'est pas là du tout un argument en faveur de la philosophie. Il vaut aussi bien pour le fait qu'elle ait, à bon droit, été dévorée par ses enfants.

Il vient encore s'ajouter autre chose. Le contexte d'origine d'un potentiel de questions, et de la réglementation méthodique des réponses possibles et acceptables, peut parfaitement être établi en retour pour la philosophie elle-même. En effet, elle a depuis toujours prétendu prendre en charge et explorer elle-même les questions justement qui étaient déjà impliquées et silencieusement présentes ou bien dans la nature humaine ou bien dans le monde de la vie humain. Elle se serait alors contentée, pour sa part, d'extraire ces questions de la préhistoire de leur mutisme, de signaler les prétentions irrépressibles des hommes. C'est la raison pour laquelle on ne saurait, dans le travail philosophique, se passer d'explorer l'histoire de la philosophie, comme un fil directeur diachronique des relations génétiques qui existent de façon synchronique entre le monde de la vie quotidien et le monde des institutions et des artefacts scientifiques. Car ces relations semblent bien échapper de plus en plus au regard, et le stade ultime du développement de la scientificité se caractériser précisément par le fait que ses questions n'ont plus rien à voir avec le monde de la vie. Elles seraient alors de purs artefacts d'une pratique immanente de la théorie, qui ne peut tout simplement pas s'en empêcher.

Si l'on applique maintenant cela au statut d'une anthropologie philosophique possible ou réelle, il en résulte les constats suivants :

1. Aucune des disciplines philosophiques n'est en possession d'un type de questionnement aussi incontesté et aussi univoque que celui-ci, à savoir, la question lapidaire : Qu'est-ce que l'homme ?

2. Malgré cette univocité, la question : Qu'est-ce que l'homme ? n'est ni aussi ancienne, ni aussi congruente avec l'histoire globale de la philosophie que l'on pourrait le supposer au vu de la clarté et du caractère incontesté de cette question qui lui appartient. Toutes les preuves littérales chez Aristote et chez d'autres auteurs antiques ne changent rien au fait que le concept d'une anthropologie, dans l'acception d'une discipline, ou seulement d'un questionnement autonome, n'émerge

que dans la philosophie de l'école des XVIe et XVIIe siècles. Il lui incombe la tâche de spécifier la *psychologia*, devenue une appellation générale en raison de l'inclusion des animaux.

3. Aucune des disciplines scientifiques des Temps modernes ayant procédé de la philosophie ne s'est approprié la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » comme une problématique qui lui serait propre et spécifique. Le produit de toutes les disciplines qui ont affaire aux formes d'apparition de l'homme ne restitue pas, si l'on fait le compte, ce que l'on pourrait appeler une réponse à la question philosophique.

4. Mais ce n'est pas pour autant que l'on pourrait affirmer de la philosophie elle-même que, face aux disciplines qui lui ont fait suite, elle pourrait assumer et porter la charge de la preuve, qu'elle saurait ce que signifie la question : Qu'est-ce que l'homme ? ou qu'elle y attendrait une réponse qu'elle pourrait elle-même considérer comme satisfaisante. La philosophie n'a jamais été au clair, ou seulement soucieuse de cette clarté, sur la question de savoir ce qu'elle entendrait elle-même par une telle réponse ; sur ce qu'elle attendait et attend comme étant une telle réponse. S'agirait-il là d'une question purement artificielle qui ne peut être reliée par rien à l'intérêt pour la question du monde de la vie ?

Il se trouve que l'on peut très bien objecter à tout cela que la question nodale de toute anthropologie philosophique serait d'ores et déjà canonisée quant à ses attributions et son contenu par le célèbre catalogue des questionnements philosophiques de Kant, dans son cours de logique[1]. Il faut cependant prendre garde que ce catalogue n'épuise pas les problèmes qui incombent à la philosophie en tant que science. Il est plutôt obtenu, justement, par la démarcation d'un « concept mondain » de la philosophie par opposition à son « concept scolaire ». Il ne s'agit pas seulement là d'une facilitation des conditions de rigueur et d'évidence méthodiques auxquelles la philosophie aurait à se soumettre, mais avant tout d'un concept de philosophie rendu sympathique aux hommes. Elle serait alors « la

1. KANT, *Logik. Ein Handbuch für Vorlesungen* [Logique. Un manuel pour les leçons], Gottlob Benjamin JÄSCHE (éd.), Königsberg, 1800 ; dans *Werke*, CASSIRER (éd.), VIII, p. 343. – L'édition citée des *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, t. III, p. 1295 s., ne restitue que deux extraits (Akademie Ausgabe IX, 25 et IX, 94) de cet ouvrage *(NdT)*.

science du rapport de toute connaissance et de tout usage de la raison de la fin ultime à la raison humaine, fin à laquelle, à titre de fin la plus élevée, toutes les autres fins sont subordonnées, et dans laquelle elles doivent être toutes réunies pour l'unité[1] ».

C'est de ce concept mondain de la philosophie que sont déduites les quatre questions connues, dans l'ordre suivant : 1. Que puis-je savoir ? 2. Que dois-je faire ? 3. Que puis-je espérer ? 4. Qu'est-ce que l'homme ? À ces quatre questions correspondent quatre disciplines, dont la troisième au moins n'est pas tout uniment philosophique : 1, métaphysique ; 2, morale ; 3, religion et 4, anthropologie.

D'après la définition, ces quatre questions ne doivent pas seulement se retrouver dans une philosophie conforme au concept mondain, ni ne former qu'une suite séquentielle précise à travers ce concept, mais elles « doivent », par la finalité de la raison, en lui, « être toutes réunies pour l'unité ». Kant satisfait à cette prescription contenue dans le concept mondain de philosophie, en ce qu'il ajoute à son canon cette phrase importante, et d'ailleurs estimée à sa juste valeur dans la littérature : « Mais, au fond, on pourrait mettre tout cela au compte de l'anthropologie, parce que les trois premières questions se rapportent à la dernière. » Mais cet ajout est problématique, et bien plus difficile qu'il n'y paraît.

Bien sûr, il est juste que par exemple la question de théorie de la connaissance – savoir ce que nous pouvons savoir – ne doit pas seulement fonder la garantie de la connaissance et en délimiter l'étendue, mais contribue aussi pour une part à l'autoclarification et à la compréhension de soi de celui qui se sait capable de cette réalisation. Mais ce n'est là que l'un des aspects de la relation des quatre questions entre elles. Il est tout aussi juste que toute réponse à la question de ce qu'est l'homme devrait contribuer décisivement à la clarification des trois autres questions du catalogue. Mais il y a ici chez Kant, comme dans toute autre forme de théorie transcendantale de la connaissance, une inhibition. Car la raison, dont la légalité est ici en question, ne doit justement pas être exclusivement et de préférence la raison humaine, parce que toute considération transcendantale de la structure de la connaissance doit posséder une validité pour tout monde possible et pour tout sujet. Et

1. KANT, *Œuvres philosophiques*, t. III, p. 1296 *(NdT)*.

dans la philosophie pratique de Kant également, la généralité du concept de loi, qui doit être un concept de la raison pure pour obliger de la même façon les uns envers les autres tous les partenaires du royaume des intelligences morales, interdit tout accès par le versant anthropologique. Le prix pour que cette morale subsiste dans une philosophie de la raison pure pratique est – comme toujours lorsque des positions théoriques et dogmatiques sont portées à leur degré de pureté le plus haut – une para-éthique, c'est-à-dire un moralisme des procédés pragmatiques grâce auxquels on peut, dans les conditions du monde, *survivre tout de même*. C'est d'ailleurs aussi très largement le contenu de ce que Kant lui-même entendait par une « Anthropologie du point de vue pragmatique ». Si quelqu'un voulait me demander en quoi aurait consisté, sous une forme brève, la réponse de Kant à la question de ce qu'est l'homme, il me faudrait avoir recours à la réponse d'allure cavalière : « L'homme est l'édition populaire à bon marché de la raison. »

Mais, bien entendu, Kant n'a pas donné cette réponse. Et c'est ce qui me conduit à la question plus radicale : avait-il en vue, lorsqu'il a érigé cette quatrième question en canon unitaire de la philosophie selon le concept mondain, si ce n'est une réponse prégnante et précise, à tout le moins un certain type de réponse ? Ce n'est pas seulement un problème historique concernant l'interprétation de Kant. C'est la mise à nu du type de difficultés qui résultent du doute sur le fait de savoir si la question de ce qu'est l'homme pourrait seulement suffisamment fonder et identifier la discipline que serait une anthropologie philosophique. Est-il tout à fait certain que, aiguillonnés par cette question, nous en venons à des déclarations – justes ou fausses – qui, en tant que réponses, peuvent vraiment être rapportées de manière univoque à la question ? Et, si l'on creuse encore un peu plus profond : comprenons nous seulement ce qui est requis par cette question ? Comprendre la question inclut que nous la maintenions dans un certain espace de jeu d'attentes concernant la typique de la manière dont on y répond. Quel est, à vrai dire, le type de réponse que l'on attend quand on pose cette question ?

Le caractère lapidaire de la question de ce qu'est l'homme nous masque l'embarras dans laquelle elle nous met quant à pouvoir encore déclarer ce que nous voulons savoir à travers

elle. Bien entendu, ainsi, sous la forme d'une méta-question, on peut se permettre de ne demander que tard, après qu'il a déjà longtemps été demandé : qu'est-ce que l'homme ? Mais qu'avait-on voulu savoir par là ? Quelle réponse aurait suffi ?

Dans un tel embarras, il est méthodiquement utile de s'imaginer un questionneur profond confronté à un répondeur léger. Qui observe des discussions philosophiques a vite fait de se rendre compte quelle avance y prend un répondeur léger et combien le questionneur profond paraît lourd, lorsqu'il retourne sur sa ligne. Je demande que l'on s'imagine le dialogue suivant :

Questionneur profond. – Qu'est-ce que l'homme ?
Répondeur léger. – En voilà un qui passe.
Questionneur profond. – Mais en est-ce un qui est comme moi ?
Répondeur léger. – Tous sont comme toi.
Questionneur profond. – Peut-être que chacun est un autre.
Répondeur léger. – Tous sont autres.
Questionneur profond. – Comment saurait-on ce que tous sont ?

Le noyau de ce dialogue consiste en l'objection qu'il provoque : pourquoi devrait-on seulement demander ce qu'est l'homme, puisqu'on en est un soi-même ? C'est une situation de départ que nous n'avons pour nul autre objet. La connaissance de la réponse devrait être donnée comme la plus assurée de toutes les connaissances. Tellement assurée qu'il serait vrai que celui qui demande ainsi ce qu'est l'homme ne voudrait, le cas échéant, comme Pilate avec son « Qu'est-ce que la vérité ? » pas obtenir de réponse du tout. Dans ce cas, parce qu'il n'en a pas besoin. Mais l'identité du questionneur avec cela même qu'il interroge ne semble pas être aussi évidente que le cas limite que s'était construit Descartes, au commencement des Temps modernes : celui qui demande ce qui est absolument certain peut en tout cas être absolument certain que, par sa question, il se démontre à lui-même son existence. Mais cette identité entre conscience et contenu de conscience ne va pas plus loin, ou en tout cas, pas beaucoup plus loin. Nous-mêmes, en tout cas, nous ne sommes pas des contenus de notre conscience au-delà de ce seul fait que nous existons, pour autant que nous avons seulement une conscience.

Ce que l'on veut dire par la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » doit se trouver en dehors des contenus immédiats de notre conscience. Car ce que l'on veut dire est une réponse par laquelle serait exprimée l'essence de l'homme, ou au moins quelque chose d'essentiel sur lui. Exclue est donc la réponse à cette question qui ne serait qu'une « présentation » liée à un acte de monstration. Dans une situation élémentaire dans laquelle le demandeur se révèle être complètement étranger à la chose, la nomination de la chose liée à l'acte de monstration suffit à répondre à la question : « Qu'est-ce que c'est ? » C'est ainsi que l'on répond généralement aux questions enfantines, mais aussi par exemple à une question sur un morceau de musique qui vient d'être joué, ou sur un objet de musée qui ne comporte pas de légende. Dans de telles situations de questionnements est donnée une réversibilité. On peut trouver par exemple la séquence suivante de propositions : Qu'est-ce que c'est ? Réponse : un homme. Qu'est-ce qu'un homme ? Réponse : ce que je viens de nommer ainsi à l'instant. La réversibilité est fondée sur la répétition de l'article indéterminé « *un* homme ». La procédure de questionnement devient irréversible aussitôt qu'est employé l'article déterminé : « Qu'est-ce que *l*'homme ? » Après cela, il n'est plus possible de dire qu'il s'agit de ce que l'on vient de montrer à l'instant. Par la grâce du langage, la fabuleuse invention de l'article, l'exigence est devenue une exigence d'une extrême rigueur et précision. Elle demande une économie stricte, ce qui veut dire une seule chose : rien d'autre que la définition.

Une définition est avant tout une détermination de différences. Elle doit garantir qu'une chose ne peut pas être confondue avec une autre. Son économie est conditionnée par la nécessité de signaler les caractéristiques et uniquement elles, mais alors toutes, dont on a besoin pour la fonction de différenciation d'avec autre chose. De là vient que la majeure partie des efforts philosophiques que l'on a pu qualifier après coup du nom d'une anthropologie ont été appliqués à l'inventaire des différences entre l'homme et l'animal.

La possibilité de répondre à la question anthropologique fondamentale dépendrait alors de la réponse à cette autre question : l'homme est-il définissable ? Une contre-question pourrait être : est-il d'une quelconque importance de posséder ou de trouver une définition de l'homme ? Y aurait-il un coût à

devoir reconnaître qu'une telle définition n'est ni disponible ni atteignable ? Les conséquences de la réponse outrepassent de beaucoup les lignes de frontière de la philosophie. Lorsque Thomas Hobbes (1588-1679) a établi, contre l'ère des guerres confessionnelles et des guerres civiles, le système de son État absolutiste, il a explicitement attribué à ce dernier l'une des plus importantes perfections de puissance que l'on peut imaginer : la puissance de définir. Dans le dix-septième chapitre de son ouvrage *Le Citoyen* (Paris, 1642), il remet entre les mains de l'État le pouvoir de définition pour les décisions dans les cas douteux et qui peuvent avoir des conséquences pragmatiques. Des erreurs théoriques *[errores circa philosophica]* également peuvent parfois faire de grands torts à l'État et conduire à de grands soulèvements et à des infractions au droit. C'est pourquoi s'appliquerait ici également la règle fondamentale :

> Il est très important, toutes les fois qu'il naît des disputes sur ces matières-là, dont la conséquence serait nuisible au repos et à la tranquillité publique, qu'il y ait une personne qui juge de la valeur des conséquences, si elles sont bien ou mal tirées ; afin que la dissension des esprits cesse, qu'on étouffe les semences de la discorde, et que la controverse demeure décidée[1].

Et cela vaudrait aussi bien pour le cas où s'élèverait quelque dispute touchant la signification propre et exacte de quelques noms ou de quelques autres termes qui sont communément en usage. La décision revient à l'État, pour autant qu'elle soit nécessaire pour entretenir la paix publique ou la justice distributive. Pour le dire en termes modernes, c'est donc la question de la « relevance sociale », qui décide en fonction de constats théoriques de la compétence de l'État en la matière.

Et Hobbes a aussi un exemple tout prêt. Une femme est accouchée d'un enfant de forme extraordinaire *[formae insolitae]*. La loi défend de tuer un homme. Ainsi naît la question de la subsomption du cas donné : savoir si l'enfant qui est né est un homme, et cela dépend de la question suivante qui est de savoir ce qu'est un homme : « *Quaeritur ergo, quid sit homo. Nemo dubitat, quin judicabit civitas...* » Dans cette décision

---

1. HOBBES, *Du Citoyen*, trad. fse de Samuel Sorbières, Paris, GF Flammarion, 1982, p. 312.

de l'État, la tradition philosophique, la définition d'Aristote selon laquelle l'homme serait un être vivant rationnel, ne joue aucun rôle… *« idque nulla habita ratione definitionis Aristotelicae, quod homo sit animal rationale. »* Et, afin de libérer ces objets des conflits théologiques et confessionnels, Hobbes assure explicitement qu'il s'agirait là, en matière de droit, de politique et de droit naturel, d'objets pour lesquels Christ aurait déclaré que ce n'était pas de sa charge que de donner des prescriptions et des doctrines à ce sujet, excepté cette règle fondamentale qu'« en toutes controverses de cette nature », chaque particulier « obéisse aux lois et aux ordonnances de sa République ». C'est l'absolutisme accompli, fondé sur le contrat de soumission des individus qui ne sont pas assurés de leur survie ni de leur autoconservation dans l'état de nature. Et ce contrat de soumission est décrit comme un procédé de délégation, de renoncement à certaines attributions, et donc aussi à celle de philosopher de manière autonome, de faire usage de la raison dans ce domaine limite qu'est le pouvoir de définition.

Il n'y a, là, pas même le présupposé sceptique que nous ne pourrions pas savoir ce qu'est l'homme et où se trouve, le cas échéant, la limite entre ce qu'est une naissance humaine et ce qui, dans le langage de l'époque, s'appelle un monstre. Hobbes ne se réfère pas au fait que la définition d'Aristote serait fausse ou contestée. Il n'entre pas dans ce débat ; l'évidence la plus assurée de cette définition ne changerait rien à la puissance de définition de l'État, qui est conçue de manière entièrement volontariste, et qui n'est rien d'autre, dans cette fonction, que le comblement de la faille que la révélation divine aurait elle-même laissée. Hobbes écrit que l'on doit se souvenir, ce faisant, que Christ, en tant que Dieu, aurait pu à bon droit, non seulement enseigner tout ce qu'il voulait, mais aussi ordonner, s'il l'avait voulu. Mais le point de vue décisif est qu'il ne l'aurait pas voulu, et qu'il n'aurait exprimé sa volonté que sur ce seul point que les citoyens seraient soumis à la compétence de l'État pour tous leurs différends. Y compris s'agissant de la question anthropologique centrale.

Celui qui veut se faire une idée de l'ensemble de ce complexe peut le faire en toute précision avec un article du philosophe de Marburg Julius Ebbinghaus de l'année 1957, « Capacité juridique de l'homme, embryologie métaphysique et psychiatrie politique[1] ». Bien entendu, l'ancien paragraphe 218 de notre Code pénal contenait lui aussi une définition de l'homme, certes d'emblée différenciée, dans la mesure où elle ne *mettait* tout de même *pas sur le même plan* la mise à mort de l'embryon et l'assassinat d'une personne ayant la capacité juridique. Car ç'eût été la conséquence d'une définition tellement englobante qu'elle aurait déjà accordé au premier état initial du développement embryonnaire la reconnaissance de la vie humaine. Mais le législateur a évité la démonstration de son pouvoir de définition dans la mesure où il n'a pas fait plus ample usage de cette capacité anthropologique, en plus de la limite de l'accouchement comme naissance de la faculté juridique. Il ne peut y avoir aucun doute sur le fait que tout pas supplémentaire sur cette voie rapproche de l'absolutisme de Hobbes consistant à attribuer à l'État la compétence de la décision quant à savoir ce qu'est un homme et les moyens de décider s'il ne l'est pas encore ou déjà, ou s'il ne l'est plus.

En ce point, les questions de l'anthropologie touchent immédiatement celles de la philosophie de l'État. Même pour Hobbes, la puissance absolue de l'État repose sur un acte de soumission, sur un contrat originel, sur le principe de la délégation de ce que l'individu ne se croit pas capable de pouvoir réaliser. Ce n'est donc pas seulement dans des cas de délestage, comme le pense parfois l'anthropologie moderne, mais aussi dans des cas de risques aigus pour l'autoconservation que l'homme délègue à des institutions sa compétence originaire. L'État soulage avant tout le système organique de tâches d'autoprotection et de défense du territoire. L'État est une quintessence de délégations. C'est aussi pourquoi il n'est pas admissible de dire que l'État ne serait rien d'autre que la quintessence de l'ensemble de ses citoyens. Bien des confusions dans la critique de l'État reposent là-dessus que le citoyen veut moins voir dans le souverain le *dominateur [Beherrscher]* que le *représentant*. Que l'on songe seulement à la tolérance envers la gabegie étatique ! On ne voit pas, là, que cette identité n'est établie qu'épisodiquement, momentanément, en de rares instants, par exemple dans l'acte d'élections générales. Ce qui

1. EBBINGHAUS, « Rechtsfähigkeit des Menschen, metaphysische Embryologie und politische Psychiatrie », *Kant-Studien* 49, 1957, p. 36-38.

serait tout à fait monstrueux si ce n'était l'anthropogenèse tout entière qui reposait sur le principe de la délégation, quelle que soit la manière dont celle-ci peut être institutionnalisée. La racine anthropologique de l'État est la capacité de l'homme à la délégation en tant que déformation de l'*actio per distans*. Cette *actio per distans*, qui crée ainsi l'origine de l'État, est unique en ce sens qu'en elle l'individu peut même en venir à agir contre lui-même, en vertu de la prémisse qu'il défend par là ses intérêts généraux avant ses intérêts subjectifs.

L'homme est cet animal qui veut tout faire lui-même, mais qui, pour le pouvoir, doit déléguer le plus possible – pour regretter aussitôt à nouveau de ne plus pouvoir alors le faire lui-même. La quintessence de cette délégation est l'État, les regrets du citoyen quant à cette situation sont le potentiel des utopies.

La question qui naît ici est seulement celle de savoir si peut également être délégué quelque chose qui n'apparaît pas être de la compétence de celui qui délègue. Si, peut-être, ou probablement par principe, nous ne pouvions pas répondre à la question de ce qu'est l'homme, nous ne serions pas non plus capables d'en déléguer la décision, ni de jamais l'avoir implicitement déléguée. Ce n'est pas seulement de la rhétorique théologique que de dire que nous ne saurions pas ce qu'est un homme, quand il ne l'est pas encore et quand il ne l'est plus, qui ne l'est pas encore et qui déjà plus. C'est aussi là le résultat de la réflexion rationnelle sur cette question. Par conséquent, ce jugement, ce pouvoir de définition, ne peut pas non plus avoir jamais été délégué à personne. Ce qui ne peut pas être délégué, personne n'en a la compétence. Donc, seul moi-même ai la capacité de me déclarer une non-personne, en me supprimant. C'est aussi la raison pour laquelle il ne saurait avoir été délégué à personne le droit de rappeler à la vie de force quelqu'un qui a attenté à ses jours. Ces prétendues activités caritatives reposent sur la supposition erronée que celui qui commet un suicide est nécessairement un malade mental. En d'autres termes : il n'aurait pas même été habilité lui-même, pour lui-même, à se déclarer une non-personne.

On voit que la limitation de ce qui peut être délégué a avant tout une fonction protectrice contre les revendications prétendues à percevoir ou à laisser percevoir des fonctions déléguées.

Hobbes avait dit que, pas même la définition aristotélicienne de l'homme comme être vivant raisonnable ne liait l'État dans ses décisions sur le fait de savoir qui ou qu'est-ce qui est un homme ou ne l'est pas, par conséquent dans la compétence de son pouvoir de définition. Cela étant, la situation était manifestement bien plus simple pour Hobbes que pour nous, dans la mesure où il présuppose comme étant de notoriété publique que cette définition serait celle qui est philosophiquement reconnue en général, imposée et incontestée. Ce n'est pas l'insuffisance reconnue d'un nominaliste ou même d'un sceptique qui aurait favorisé un décisionnisme dans toutes les questions d'essence. Ce présupposé de la capacité de décision du sujet philosophique ou rationnel n'avait pas besoin d'être fait.

Mais cette définition classique nous procure, à nous, plus de difficultés. Car nous nous sommes entre-temps rendu compte, du moins théoriquement, qu'une telle *définition*, non seulement réalise trop peu pour traiter des implications pragmatiques, mais qu'elle est en outre, et encore bien plus, un cul-de-sac pour le développement de la *théorie* de l'homme. La caractéristique du raisonnable, qu'elle affiche comme différence spécifique, apparaît comme quelque chose qui s'*ajoute* à l'organisme, qui est disponible dans cet organisme et exécuté à travers lui, comme s'il était globalement l'*organe* de ce facteur supplémentaire. Le manque théorique consiste en ceci que cette caractéristique ne peut pas être expliquée à partir de son organisme – ce qui serait possible si l'organisme lui-même s'était différencié en direction de cette caractéristique. Toute la métaphorique de l'organisme est celle d'un outil pour une puissance hétérogène qui le coiffe ou l'habite, quel que puisse en être le nom et quel que puisse être le type de liaison avec l'organisme qu'elle entretient. La caractéristique du raisonnable entretient une liaison dissoluble, et par sa fonction, douteuse, avec la chair *[Leib]* en tant que son instrument.

En d'autres termes : la définition classique de l'homme comme être vivant raisonnable n'oblige pas la théorie à considérer la raison comme une réalisation intégrale et nécessaire justement à cet être vivant à partir des conditions de son existence. Cela ne serait possible que si l'on pouvait démontrer que la raison est le minimum des présupposés de réalisation de l'autoconservation pour ce système organique, pour cette chair *[Leib]* de l'*eidos* homme. La définition classique n'est donc

pas seulement anthropologiquement insignifiante mais elle est tout bonnement un empêchement à l'anthropologie. C'est ainsi que, par la relation indissoluble entre la définition et le concept traditionnel de substance, elle a encouragé l'illusion qu'avec l'obtention de la définition, le processus de connaissance concernant la question fondamentale de ce qu'est l'homme pouvait être déclaré achevé. De ce point de vue, il ne pouvait alors plus y avoir de questions supplémentaires, excepté celles qui auraient déjà été confiées aux disciplines spécialisées du type de la médecine.

Le renouvellement de l'anthropologie philosophique dans les années 1920 de notre siècle n'a pas débuté par hasard avec la proposition de Max Scheler, qui n'est possible que comme paradoxe : « l'impossibilité de la définition appartient à l'essence de l'homme[1]. » Mais, compte tenu des conséquences tant pragmatiques que politiques du caractère prétendument définissable de l'homme en tant que compétence étrangère possible, nous pouvons désormais mesurer quelle est la véritable signification qui revient à la phrase de Scheler : que l'homme serait indéfinissable non seulement par insuffisance, mais pour des raisons qui appartiennent à la structure même de son être. Il ne s'agit peut-être pas là d'un cadeau dénué d'ambiguïté, car cette phrase recèle aussi la conception de la philosophie de l'existence : que l'homme se définirait lui-même au moyen de la réalisation de son existence. Mais d'un point de vue théorique, le caractère indéfinissable affirmé par Scheler permet au moins la libération d'autres procédures pour la résolution de la question de ce qu'est l'homme, y compris le fait d'y renoncer. Par exemple celle qui remplace ce questionnement par un autre, qui le modifie, du type des questionnements transcendantaux : « comment l'homme est-il possible ? » Ce qui implique tout d'abord et avant tout de ne pas admettre comme présupposé nécessaire et qui va de soi qu'il existe bel et bien, et que c'est là un fait que l'on ne saurait pour ainsi dire éliminer du monde. La modification du questionnement peut tout d'abord et à tout le moins nous conduire à la contingence de l'homme : il n'est pas nécessairement, et il ne doit pas nécessairement être tel qu'il est.

1. M. SCHELER, « Zur Idee des Menschen » (1915) ; dans *Vom Umsturz der Werte* I [Du renversement des valeurs], Leipzig, 1919, p. 307.

Toutefois, par son habitus logique, la phrase de Scheler n'est pas une définition. Au mieux pourrait-on dire qu'elle parodie une définition. Depuis que Platon avait défini l'homme comme un « animal bipède sans plumes », sans doute ironiquement et en parodiant le type de la définition, la place est vacante pour de telles formulations analogues à la définition mais n'y satisfaisant pas, et bien que productives pour d'autres raisons. On ne pourra pas dire que beaucoup de tentatives aient été faites en ce sens entre Platon et les Temps modernes, mais tout de même quelques-unes. Puis bien sûr, au cours des deux derniers siècles, explose la diversité des formes parodiant le type de la définition.

Dans la mesure où elles pourraient être des tentatives d'approche de la définition, je les qualifierais d'« essais de définition ». Ce qui les caractérise est la relation entre la prétention formelle à la généralité et la résignation matérielle à l'aspect partiel. La question est de savoir s'il vaut la peine de faire l'inventaire et de modéliser ce type de choses. Peut-être un tel inventaire peut-il offrir la chance d'y lire une structuration typisante ou un modèle organisationnel. Ce faisant, il faut faire entièrement abstraction de la clarification dont ces formules s'approchent le plus, dans leur prétention externe, pour gagner la distance d'une topographie qui veut donner à montrer ce qu'il peut bien y avoir là, peut-être aussi où peuvent apparaître des massifications ou bien des zones vides ou encore des rétrécissements. On pourrait surtitrer un tel inventaire : Observations sur l'embarras à définir ce qu'est l'homme.

ESSAIS DE DÉFINITION

« L'homme est un animal qui triche, et en dehors de l'homme, il n'existe aucun animal qui triche » (Edgar Allan Poe[1]).

« L'homme est un *zoon astronomikon* » (Otto Liebmann[2]).

« L'homme est un envieux » (Helmut Schoeck[3]).

1. POE, « De la tricherie comme science » (où il se moque du poulet plumé de Platon).

2. O. LIEBMANN, *Gedanken und Thatsachen* II, Strasbourg, 1904, p. 10.

3. H. SCHOEK, *Der Neid und die Gesellschaft*, Fribourg, 1971, p. 300.

« L'homme est le plus grand et le plus répandu des appareils physiques » (Goethe[1]).

« L'homme est l'être indirect » (Georg Simmel[2]).

« L'homme est l'animal qui échange » (Georg Simmel[3]).

« L'homme est un être qui cherche la consolation » (Georg Simmel[4]).

« L'homme est pour ainsi dire une sorte de dieu prothétique » (Freud[5]).

« L'homme est un être qui s'habitue à tout ; je crois que c'en est la meilleure définition » (Dostoïevski[6]).

« L'homme est un agglomérat de systèmes » (Niklas Luhmann).

Il existe, en psychiatrie, un phénomène appelé délire de dénégation ou délire de négation, et qui favorise la production de propositions telles que : il n'existe pas de soleil. Si l'on admet que des essais de définition peuvent aussi, ou justement, être obtenus à partir de la psychopathologie, on devrait permettre de dire :

« L'homme est l'être qui est capable du délire de dénégation. »

« L'homme est un être de dressage » (Arnold Gehlen[7]).

« L'homme se montre comme un étant qui parle » (Heidegger[8]).

« L'homme est un être de faible intelligence, qui est dominé par ses désirs » (Freud[9]).

1. GOETHE, dans *Werke*, E. BEUTLER (éd.), XX, p. 561.

2. G. SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, trad. de Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, PUF, 2007.

3. *Ibid.*

4. G. SIMMEL, *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß*, Munich, 1923, p. 73.

5. FREUD, *Le Malaise dans la culture*, dans *Œuvres complètes*, Paris, PUF, t. XVIII, p. 278 (p. 451).

6. DOSTOÏEVSKI, *Souvenirs de la maison des morts*, trad. de M. Neyroud, Paris, Plon, 1930 ; Paris, 10/18, 1962.

7. A. GEHLEN, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* [L'homme. Sa nature et sa situation dans le monde], Berlin, 1940, p. 20. – Cet ouvrage n'a jamais été traduit en français *(NdT)*.

8. HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. de E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 131 (p. 165).

9. Cité par Ludwig MARCUSE, *Sigmund Freud. Sein Bild vom Menschen*, Reinbek, 1956 ; réimpr. Zurich, 1972, p. 57.

Pour déterminer en une formule, aussi bien que pour marquer sa distance ironique envers la représentation fondamentale que le structuralisme se fait de l'homme, Odo Marquard a proposé la parodie suivante de la définition implicative de l'anthropologie structurale :

« L'homme – contraint par la nature vers la voie allant de la logique à la culture – est l'être vivant ordonné[1]. »

Il existe une déclaration du jeune Engels qui peut donner un essai de définition. Cette déclaration est : « L'essence de l'État aussi bien que de la religion est la peur que l'humanité a d'elle-même[2]. » Ce qui permet d'expliquer sans autre forme de procès :

« L'homme est l'être qui a peur de lui-même. »

« L'homme est l'être qui a peur du contact » (Canetti[3]).

« L'homme est un sauvage, après qu'il a arrêté d'être un singe » (Marx[4]).

« L'homme est l'être des moyens inaptes » (G. Simmel[5]).

« L'homme, c'est six pieds d'une certaine séquence moléculaire d'atomes de carbone, d'hydrogène, d'oxygène et de phosphore » (Joshua Lederberg[6]).

« L'homme est une espèce de singe affectée du délire des grandeurs » (Hans Vaihinger[7]).

« L'homme est tout bonnement l'être qui a faim » (G. Simmel[8]).

Dans le fonds posthume d'Oswald Spengler, nous possédons une sorte de catalogue de slogans qu'il a fait figurer dans sa disposition II sur l'Histoire universelle, sous le titre « Qu'est-ce que l'homme ? » Dans l'unilatéralité caractéristique de l'aspiration à l'exhaustivité, c'est là aussi un essai de définition. Le voici :

1. O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Francfort, 1973, p. 143.

2. ENGELS, *Schriften aus der Frühzeit, 1842-1844* [Premiers écrits], G. MAYER (éd.), Berlin, 1920, p. 281.

3. CANETTI, *Masse et puissance*.

4. MARX, *Werke* [Œuvres], H.-J. LIEBER (éd.), III/2, p. 1018.

5. G. SIMMEL, *Fragmente und Aufsätze*, p. 11, n. 17.

6. Prix Nobel de médecine, généticien.

7. H. VAIHINGER, « Wie die Philosophie des Als-Ob entstand », dans *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. II, Leipzig, 1921, n. 192.

8. G. SIMMEL, *Fragmente und Aufsätze*, p. 14, n. 17.

Déplié de l'intérieur : liberté volonté. Animal de proie, chasseur. Vie, plante, animal, flamme. Appropriation, combattre. abcd. Contrainte de l'espèce. Main. Individu et groupe, exemplaire. Animal rare parmi une masse d'autres. (Comme un génie parmi la masse des inférieurs.) Vie problématique parmi des espèces plus tardives. Éduqué à la ruse par la dureté. Sans arme, sans force, d'où l'esprit comme arme. Instinctif, inventif. Feu. Infantile. Bête incompréhensible (Pascal), noble bête. Vie liée à la terre.

Tu redeviendras terre[1] !

« L'homme est l'être des sentiments indéterminés. »
« L'homme est l'être qui est capable d'exagérer. »
« L'homme est l'être qui doit tout anticiper. »
« Qu'est-ce que l'homme ? / Un estomac creux / Rempli de crainte et d'espoir – / Dont dieu eut pitié ! »

C'est ce que je ne cesse de lire dans les livres, et c'est ce que je lis dans l'anthropologie de Werner Sombart. Mais en réalité, dans les *Zahmen Xenien* [Xénies domestiques], ce vers ne répond pas du tout à la question : Qu'est-ce que l'homme ? mais à celle de savoir ce qu'est un « citoyen tardif » qui porte un nom quelque peu différent : « Qu'est-ce qu'un philistin ? / Un estomac creux / Rempli de crainte et d'espoir – / Dont dieu eut pitié ! » Dans son anthropologie, Werner Sombart regrette de ne pas trouver, parmi les définitions plus ou moins célèbres, celle qui lui semble très significative :

« L'homme est la créature qui s'ennuie (W. Sombart)[2]. »
« A tool making animal » (Benjamin Franklin).
« L'animal qui peut se parfaire lui-même » (Kant).
« L'animal qui a le droit de promettre » (Nietzsche).
« Celui qui sait dire non » (Max Scheler).

Ceux qui se rendent la tâche de la définition particulièrement difficile sont ceux qui aimeraient approcher la chose avec un répertoire froid et insensible issu des sciences de la nature. Ainsi peut-on lire, dans la *Kulturkunde* [Science de la culture] de W. Scheidt (1931) :

« L'homme est l'être vivant doté de la capacité de réagir. »

1. O. SPENGLER, *Frühzeit der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlaß*, Munich, 1966, p. 497.
2. W. SOMBART, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, Berlin, 1938, p. 5.

Parmi les livres de scientifiques, dans le cas présent un physiologiste, les plus lus sur l'homme, il y a celui d'Alexis Carrel *L'Homme, cet inconnu* – tellement lu que la défiguration de son titre s'est retrouvée au cabaret : « L'homme, cet être néfaste connu » –, qui met au fondement la formule de Percy W. Bridgman qualifiée de « Définition procédurale » :

L'homme est « un organisme qui produit certaines expressions biochimiques, physiologiques et psychologiques ».

Pertinente également est ici la définition de E. von Eickstedt : L'homme est « une forme de réalisation (concrétisation) limitée dans le temps de la vie organique[1] ».

Profonde et philosophique comme nulle autre est la détermination donnée en 1799 par Lichtenberg :

« Je crois en définitive que l'homme est un être si libre que l'on ne peut lui contester le droit d'être ce qu'il croit être[2]. »

Parmi les essais de définition philosophique, il y a encore un type que je voudrais évoquer, qui ne prétend certes pas exprimer lui-même ce qu'est l'homme, mais qui indique néanmoins le lieu de découverte précis, ou la procédure exacte qui pourrait permettre de parvenir à une telle déclaration d'essence. Ce qui est ici lourd de conséquences est ce que Wilhelm Dilthey a dit de la relation entre anthropologie et histoire ; une déclaration qui ne réfute qu'en apparence la thèse de l'exclusion réciproque de l'anthropologie par la philosophie de l'histoire, car c'est l'histoire, et non pas la philosophie de l'histoire que Dilthey érige en instance :

« Ce que l'homme est, seule son histoire le lui dit[3]. »

Mais que lui dit-elle donc sur ce qu'il est ?

Certains sceptiques affirment volontiers qu'une telle collection recèle tant de contradictions que l'on serait en droit d'en déduire qu'une déclaration définitionnelle de ce type ne serait

1. E. VON EICKSTEDT, *Grundlagen der Rassenpsychologie* [Fondements de la psychologie des races], 1936.
2. LICHTENBERG, *Schriften und Briefe*, PROMIES (éd.), II, p. 536 ; *Sudelbücher* L 972 ; trad. fse dans *Le Miroir de l'âme*, traduit et préfacé par Charles Le Blanc, Paris, José Corti, 1997, p. 562.
3. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* VIII, p. 224 ; éd. fse avec la pagination originale : « Conception du Monde et analyse de l'Homme depuis la Renaissance et la Réforme », dans *Œuvres 4*, éd. et présentation par Sylvie MESURE, trad. de Fabienne Blaise, annotation par Fabienne Blaise et Sylvie Mesure, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

pas du tout possible. Mais l'on devrait se montrer prudent dans la constatation de contradictions. Le fait que l'homme soit dominé par ses désirs n'exclut aucunement qu'il puisse être aussi celui qui sait dire non, bien que l'accent soit sans doute placé différemment. Mais déjà l'antique sceptique entendait déduire :

L'être humain, pour autant que l'on écoute ce qui est dit par les dogmatiques, me semble être non seulement insaisissable mais aussi inconcevable. Ainsi entendons-nous, chez Platon, Socrate reconnaître tout bonnement ne pas savoir s'il est un être humain ou quelque chose d'autre. Quand ils veulent établir son concept, ils se contredisent d'abord, et ensuite ils disent des choses inintelligibles[1].

Immédiatement après, il nous est donné une définition du fondateur de l'atomistique, Démocrite, qui rappelle beaucoup des modes d'expression modernes du type que l'homme serait ce que nous appelons quotidiennement ainsi :

Démocrite, en effet, dit qu'un être humain est ce que nous connaissons tous *[oti anthropos esti ho pantes ismen]*. Mais pour autant qu'on suit son raisonnement, nous ne connaîtrons pas l'être humain puisque nous connaissons aussi le chien, et que, par suite, le chien lui aussi sera un être humain. Et il y a certains humains que nous ne connaissons pas ; donc ils ne seront pas des êtres humains. Bien plus, pour autant que l'on suit cette notion, personne ne sera un être humain. Car si Démocrite dit qu'il faut qu'un être humain soit connu par tout le monde, selon lui personne ne sera un être humain[2].

L'erreur logique est de nature purement rhétorique : si l'homme est ce que nous connaissons tous, cela ne signifie pas *eo ipso* que ce que nous connaissons tous, par exemple un chien, doive être un homme. Démocrite en appelle plutôt à la conscience de soi, afin de présenter la question anthropologique essentielle comme superflue ; c'est la plus ancienne formule de la préséance de la certitude de soi. L'un des premiers

1. SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes* II, 22 ; introd., trad. et commentaires par Pierre Pellegrin, bilingue grec-français, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1997, p. 213.
2. *Ibid.*, II, 23. La même expression de Démocrite est citée littéralement chez Sextus Empiricus, *Adversus Logicos*, VII, 265.

historiens de la philosophie réfute le sophisme du sceptique, parce qu'il aurait détourné le point de vue de Démocrite, « car il ne voulait pas tant dire par là que ce dont nous avons un concept est un homme... ; mais que c'est plutôt le concept de l'homme qui nous est connu, que tout un chacun connaît *ex intima conscientia*, qui fait la définition de l'homme[1] ».

Au vu de la collection de thèses et de déclarations présentées, on devrait toujours faire pour soi-même la tentative de découvrir ce que l'on regrette, ce qui manque, tout comme Werner Sombart avait regretté de ne pas trouver la définition de l'homme comme « d'un être qui s'ennuie ». C'est un procédé philosophique parfaitement légitime. Car rien n'est plus difficile à percevoir et à constater que ce qui n'est pas là, surtout lorsque cela se révèle aussitôt être le plus proche et rester pour cette raison si facilement inaperçu. Et, ce faisant, peut-être ne devrait-on pas tant prêter attention aux différences absolument certaines entre l'homme et l'animal, qui n'ont jamais été absolument maintenues, qu'à cette caractéristique, qui apparaît peut-être aussi ou à l'occasion, chez d'autres êtres vivants, mais qui est devenue décisive pour le développement et pour la spécificité de l'homme. Je veux dire que l'on tomberait alors nécessairement sur cette proposition qui est à portée de main : *L'homme est l'animal qui a une démarche érigée*. Depuis près de 1,5 million d'années jusqu'à il y a un demi-million d'années, la forme préalable de l'*Homo sapiens* (sapiens) est le type que l'on appelle aujourd'hui *Homo erectus*.

Dans le troisième livre de ses *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité], Herder a indiqué cette définition avec une telle insistance que Arnold Gehlen a pu, dans son ouvrage classique de 1940, se référer à nouveau à Herder. Herder avait écrit là : « La figure de l'homme est érigée ; il est en cela unique sur la terre[2]. » Et Herder trouve d'ailleurs un soutien étymologique à cette fin dans le mot grec pour homme : « l'homme est anthropos, une créature qui regarde au-dessus de soi, loin autour de soi. » Herder reste dans la tradition qui consiste à

1. Jakob BRUCKER, *Kurze Fragen aus der Philosophischen Historie*, Ulm, 1731-1736, II, p. 1071 : ajouts et améliorations.
2. HERDER, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* III, 6 ; trad. fse, Paris, Aubier, 1962, p. 98.

mettre en relation la démarche érigée avec le regard tourné vers le ciel. Mais il y ajoute aussi ce moment, non évoqué dans l'Antiquité, que l'homme ne regarde pas seulement « au-dessus de lui », mais aussi « loin autour de lui ». L'*optique* se trouve étroitement reliée à la caractéristique unique de la démarche érigée. Il devient également apparent chez Herder pourquoi la tradition – excepté une formule chez Aristote dans le *De partibus animalium*, que l'homme, « seul parmi les vivants, avance érigé, parce que sa nature et son essence sont divines » – n'avait pas érigé en caractéristique définitoire la démarche érigée : ce qui entre dans la définition doit appartenir à la substance. Ce qui appartient à la substance est ce dont on ne peut absolument pas se défaire, on ne peut y renoncer, comme cela arrive pourtant à l'occasion avec la démarche érigée, de sorte que Herder peut dire que cette démarche ne serait pas si essentielle à l'homme que toute autre forme de mouvement et de position « lui serait aussi impossible que de voler ». Ce n'est qu'au siècle de Herder que l'anatomie comparée est parvenue assez loin pour démontrer que la démarche érigée était dépendante de toute une série de modifications anatomiques particulières dans le squelette de l'homme. Mais la nature de l'homme serait si flexible que même « la démarche qui lui est la moins adaptée ne lui est pas tout à fait impossible ». La démarche érigée serait certes propre à l'homme, mais en relation avec sa disposition physique, elle ne serait que le résultat d'un effort et d'une tension complexes : « ce n'est que par une innombrable quantité d'activités pénibles que notre position et notre démarche artificielles deviennent possibles. » Mais c'est précisément pour cette raison que, pour Herder, la démarche érigée ne peut pas être le résultat d'un processus de développement, parce qu'elle ne peut être maintenue que *contre* la nature *générale* en tant que nature *particulière* à l'homme. La démarche érigée peut certes se perdre à nouveau par dégénérescence ou ensauvagement, mais elle ne peut pas être interprétée comme conquête de l'homme par-delà la nature animale, c'est-à-dire comme développement. La démarche érigée s'est créé ses instruments dans l'anatomie de l'homme, au lieu que ceux-ci auraient agi pour la produire comme résultat :

Je ne comprends pas comment le genre humain, s'il avait jamais eu par nature ce mode de vie bas, aurait jamais pu s'élever à un autre, si contraignant, si artiste... Si l'homme était un animal à quatre pattes, il l'aurait été pendant des millénaires ; il le serait assurément encore, et seul un miracle de la nouvelle création aurait pu le changer en ce qu'il est maintenant et tel que nous le connaissons par l'histoire et par expérience.

Herder conclut ce chapitre : « nous constaterons avec admiration quelle nouvelle organisation de forces il y avait dans la position érigée de l'humanité au commencement, et comment ce n'est que par elle que l'homme est devenu homme[1]. »

Jetons un regard rétrospectif, depuis la fin, sur le catalogue des essais de définition. Je crois que les déterminations données éclairent la démarche érigée. Non pas que l'origine de cette dernière soit expliquée, ou devienne compréhensible dans sa fonction ; mais ensemble avec ces déterminations, elle donne une image d'un être risqué et biologiquement extraordinaire lequel, si déjà il n'a pu être compris comme expression d'une volonté supérieure inconnue, suscite au moins la question étonnée de savoir *comment* il a seulement pu se maintenir dans son existence avec de telles spécificités et avec cette forme labile de comportement et de mouvement. Il faut tenter de se poser ces questions sans le recours à l'idée de l'évolution, afin de percevoir pleinement le « caractère non naturel » de l'équilibre labile de cette créature. Je veux dire que Herder a vu ceci : la démarche érigée comme un effort extrême contre tous les avantages et privilèges d'une quadrupédie confortablement protégée. Il est dès lors très tentant de demander quel est le complexe de réalisations qui se trouve dans l'effort brut consistant à amortir le caractère inhabituel de cette existence, et d'en compenser toutes les difficultés.

L'ancienne conception que la raison serait depuis longtemps à l'œuvre comme une puissance étrangère qui arracherait l'homme à sa sauvagerie originaire et qui le disciplinerait, pour finir par fêter son triomphe définitif sur les faiblesses et sur les résistances de son organe dans les Lumières, ou dans le droit paysan coutumier prussien, nous a entièrement masqué l'accès à la question de savoir si la raison n'aurait pas, tout aussi bien, pu être l'ultime échappatoire, l'artifice désespéré de ce système organique pour s'accommoder des désagréments du cul-de-sac

1. *Ibid.*, p. 99-101.

de ses conditions d'existence, qui a pris forme en lui et qui le menace. Ce n'est que l'étonnement devant le fait que ce bipède érigé soit seulement là et soit encore là qui permet *au moins* de comprendre *l'équivalence* de cette position voulant que *la raison* pourrait être *une porte dérobée de la vie*, lui permettant d'apparaître à nouveau sur la scène à l'instant de sa modification la plus osée et peut-être presque létale. Je veux dire que, parmi les résultats des dernières années dans la biologie du développement, il est un point important qui a été trop peu pris en compte, à savoir le fait sans doute incontestable que les formes approchantes de l'homme, par-delà le *champ de transition* entre l'animal et l'homme (Heberer) à la sortie du tertiaire, c'est-à-dire parmi les hominidés, ne peuvent en aucune façon être comptées toutes parmi les prédécesseurs de l'homme. Cela signifie, en d'autres termes, qu'il a existé parmi les hominidés des aspirants qui n'ont pas eu de succès, comme l'australopithèque qui s'éteint au pléistocène du quaternaire, c'est-à-dire encore de ce côté-ci de la limite temporelle de 1,5 million d'années. Ce qui est vrai également, à peine plus tard, du néandertalien qui s'éteint sans être devenu un précurseur d'*Homo sapiens sapiens*. Il y a plus de 3-4 millions d'années que se sont séparées les lignes d'évolution entre australopithèque et *Homo*, mais peut-être que les trois branches africaines séparées du développement d'*Australopithecus* ont encore vécu simultanément pendant près de 2 millions d'années avec les formes *Homo habilis* et *Homo erectus* en Afrique du Sud et de l'Est[1].

Pour une interprétation strictement biologique, l'homme ne fut pas, en un premier temps, une tentative très réussie de la nature. Manifestement, les premières formes de compensation de l'adaptation réduite du système organique – c'est-à-dire les ébauches de ce que nous appelons la culture – n'étaient pas très performantes. Le pont est étroit qui mène à l'*Homo erectus* et à l'*Homo sapiens* survivants, et il montre tous les indices d'une expédition risquée. Rien ne semble mieux montrer qu'à un moment donné, la raison aurait saisi cet instrument d'une main de fer. Tout indique la pénibilité avec laquelle se sont constituées et agrégées les réalisations que nous avons appris à considérer, rétrospectivement, comme la trace de la raison. La

1. Gerhard HEBERER, *Moderne Anthropologie*, Reinbek, 1973, p. 95.

raison et la culture, quoi qu'elles aient encore pu être ou devenir par ailleurs, sont tout d'abord les corrélats d'une problématique existentielle intensifiée, qui n'a sans doute pas seulement consisté dans le combat pour l'existence avec des êtres vivants rivaux et des conditions environnementales hostiles, mais dans la difficulté accrue de seulement parvenir à imposer le système organique de cet être élevé à la bipédie. La question surgit : comment est-il possible que l'homme ait seulement *pu* survivre ? Puis la question suivante, plus radicale : comment est-il possible que le résultat contradictoire de ces efforts pour survivre *puisse* exister, avec de telles difficultés d'existence ?

C'est là, incontestablement, une *minimalisation* de la problématique anthropologique. C'est en cela qu'elle a sa chance théorique, qui est du même ordre que toute chance théorique solide, à savoir qu'elle nourrit l'attente que la plus grande diversité possible d'apparitions différentes puisse être expliquée par l'unité et la simplicité d'un principe.

En termes de monde de la vie, c'est le commencement de la conception humaine du monde que l'existence des hommes aille tout autant de soi que la mienne propre, et que les spécificités et les réalisations dont ils font preuve m'apparaissent tout aussi nécessaires que l'existence de la Grande Ourse dans le ciel ou bien celle du hanneton et de l'éléphant dans la faune terrestre. Il faudrait un long processus de problématisation, du théorème de l'évolution, et de ce fait encore plus surprenant de la disparition d'espèces et de genres ayant existé une fois, pour que puisse mûrir et devenir virulente la question de savoir comment quelque chose comme l'homme peut seulement exister. Le préalable est l'observation de cet état de fait élémentaire que la constitution biologique de l'homme ne lui garantit en tout cas pas, sans plus, son autoconservation. C'est l'observation de ce que Max Scheler a appelé « le dilettantisme organologique de l'homme[1] ».

La conception que ce qu'il y a de particulier chez l'homme consisterait en dispositions ajoutées, et même en caractéristiques et en réalisations excédentaires, a été relayée par la formule de l'homme comme être déficient *[Mängelwesen]*. Il semblerait que soit tombée une sorte de décision quant aux

1. M. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte* I [Du renversement des valeurs], p. 307.

possibilités de parler de l'homme comme d'un être originairement riche ou pauvre. Dans la typique des déclarations historiques sur l'homme, cette alternative élémentaire vaut pour la valorisation de son point de départ, par exemple dans l'évaluation de ses artifices et de ses inventions comme solutions à des tâches imposées, ou comme transgressions de l'horizon de ce qui n'est qu'utile à la vie. Mais la nouvelle préférence pour l'être originairement pauvre n'est pas une décision de valeur, pas même essentiellement un décryptage du matériau empirique ; elle repose bien plutôt sur la tendance à la *rationalisation* du questionnement anthropologique, à le libérer de ses présupposés substantialistes. Elle n'a pas procédé directement de la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » mais elle est passée par le stade intermédiaire du questionnement génétique de la théorie de l'évolution : « Comment l'homme est-il devenu ? » Car il est apparu que ce questionnement, révisé après l'évolution, n'a obtenu de réponses contraignantes que lorsque tout prétendu progrès du développement n'avait pas été un *superadditum*, mais la solution à une difficulté aiguë de l'autoconservation. Ce qui est venu se surajouter peut bien nous apparaître comme un progrès, sous l'aspect du stade final auquel nous nous trouvons peut-être, et en dépit de tous les efforts et résignations contraires du pessimisme culturel, nous ne pourrons pas même faire autrement que d'accomplir cette valorisation. Mais en réalité, ce développement n'est que le phénotype d'une constance génotypique pour laquelle il ne saurait y avoir de progrès.

Si l'on observe l'histoire de la lignée de l'homme, telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui, un nouvel essai de définition s'impose, qui n'est pas ajouté par hasard : *L'homme est cet être qui aurait pu se rater et qui peut encore se rater.*

Partons de là que l'homme serait ce qu'il sait de lui-même. Dans ce cas, la collection d'essais de définition ne serait à nouveau qu'un aspect, ou un extrait du fonds possiblement très englobant de la connaissance de soi. Parvenir à une anthropologie serait alors le résultat de cette mystérieuse faculté qui était interpellée par le commandement de l'oracle de Delphes : « Connais-toi toi-même ! »

Il se trouve que ce commandement appartient lui aussi à ces propositions répandues de la tradition philosophique dont nous sommes prêts à croire, en un premier temps, que nous saurions

très exactement ce qu'il enjoint de faire. À regarder de plus près, il apparaît cependant qu'il est très difficile de découvrir ce que ce commandement et cette disponibilité à se connaître soi-même signifient vraiment, comment il faut les réaliser et quel contenu attendu pourrait en résulter. Le résultat doit-il en être ce qui est strictement individuel, la connaissance la plus étroite et la plus intime, ou bien le constat individuel doit-il dégager les implications générales de ce qui est désigné par l'expression « être homme » ?

Si nous recherchons des méthodes de connaissance de soi, nous découvrons à notre étonnement des cas aussi extrêmes que celui de la psychanalyse et d'autres systèmes de psychologie des profondeurs, dans lesquels il est admis, comme allant de soi, que la réalisation de la connaissance de soi ne peut pas être accomplie dans l'intimité absolue de la perception de soi, mais qu'elle nécessite une instance impitoyable et une foule d'artifices qu'exerce le thérapeute. Freud a même interdit à ses élèves de suivre son propre exemple et privilège, et de poser l'autoanalyse comme accomplissement de l'analyse didactique formant à la profession. Freud avait-il jamais risqué un regard dans cet abîme qui s'appelle connaissance de soi ? L'édifice pluristratifié de sa théorie n'est-il que la généralisation de ce qu'il savait de lui-même ? Le médecin de vingt-huit ans avait brûlé ses journaux intimes et n'avait jamais exigé de soi-même quelque chose de ce qu'il imposera aussi bien à ses disciples qu'à ses patients. L'une des patientes de la psychanalyse allait, encore avant la mort du maître, écrire dans son journal : « Le supplice de la vie n'est rien comparé au supplice de cet examen[1]. »

Ce que Freud a vraiment découvert, ce n'était pas la cruauté de la connaissance de soi, ce n'étaient pas les chances théoriques de l'autodévoilement de l'essence homme, c'était la résistance contre toute lumière susceptible de tomber sur les secrets de ce « je ». « Il découvrit la tendance obstinée de l'humanité à dissimuler… La “résistance” freudienne devint la mesure de l'homme[2]. »

1. Anaïs Nin, *Journaux*, le 4 mai 1932 à propos de l'analyse avec le Dr Allendy, *Journal 1931-1934* établi et présenté par Gunther Stulmann, trad. de Marie Van Der Elst, revue et corrigée par l'auteur, Paris, Stock, 1970.

2. L. Marcuse, *Sigmund Freud*, p. 27, n. 12.

La conception que la connaissance de soi de l'essence de l'homme devrait être la possibilité la plus immédiate de cette connaissance ne repose pas seulement sur l'immédiateté de la présence de cet « objet », mais bien plus encore sur la participation des structures essentielles de l'homme à tous ses ressentis et ses réalisations, à toutes ses possibilités et accomplissements. C'est là un genre de platonisme : nous savons toujours déjà – et nous devons toujours déjà le savoir – quelles sont les certitudes qui peuvent venir au jour par nos connaissances explicites, et qui n'apparaîtront que par elles. L'idée de l'homme serait, avant toute autre chose, ce qu'il possède par là qu'il en est lui-même la réalisation. C'est la même attente qui se cache dans l'ontologie fondamentale de Heidegger. La question du sens de l'être ne pourrait recevoir de réponse que par là que ce sens a toujours déjà été compris dans le *Dasein* humain, et qu'il est impliqué avant toute autre chose dans ses structures fondamentales. Le travail d'une ontologie philosophique ne peut alors plus qu'être l'analyse et l'explication de ce qui se trouve dans cette précompréhension, afin d'en mettre au jour tous les éléments. Par analogie avec cela, l'anthropologie serait une herméneutique de la connaissance de soi, la lecture du texte, le déchiffrage des symboles par lesquels le moi veut se donner à lire à l'encontre de ses propres résistances.

L'incitation qui résulte de ce présupposé, pour la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » serait de découvrir ce que l'homme sait déjà, ou encore, ou à nouveau de lui-même, ouvertement ou secrètement, c'est-à-dire une science de témoignages déjà disponibles, une archéologie et une histoire de l'homme selon le point de vue de ses manifestations essentielles, y compris et justement dans le factuel. L'anthropologie philosophique serait la tentative d'une systématisation de cette expérience de soi préalable et non pas à faire, mais toujours déjà faite. Il est arrivé à Hans Kunz de qualifier d'« anthropologie latente[1] » l'ensemble des moments qui entrent imperceptiblement dans les données empiriques, qui encouragent l'expérience mais qui sont aussi une gêne.

Que voulait dire « Connais-toi toi-même » ? Compte tenu du destinataire, Socrate, il est tentant de conclure qu'il s'agissait

1. Hans KUNZ, « Zur wissenschaftstheoretischen Problematik der Psychoanalyse », *Studium Generale* 3, 1950, p. 315.

là d'inciter à une sobre auto-évaluation morale, c'est-à-dire à ce qui, en un titre élargi par le moralisme, a été compris comme « autocritique », et qui trouvera sa forme la plus crue dans l'autodénonciation institutionnalisée des systèmes totalitaires, comme une façon définitive de se livrer soi-même dans le cas, supposé ou voulu, d'entorse à la loyauté. Même dans le langage courant, ce qui est considéré avant tout comme connaissance de soi est le fait de reconnaître ce qu'il en est de la qualité morale, de la disposition pratique, de la confrontation avec les données héritées du caractère. Mais c'est là justement ce qui est anthropologiquement le moins intéressant. La question : « Que suis-je ? » est en dernier ressort celle qui répond le moins à la question générale : « Qu'est-ce que l'homme ? » Et même le plus grand succès de la connaissance de soi resterait le plus infime pour l'anthropologie – c'est l'antinomie de la théorie de la connaissance à laquelle nous sommes ici confrontés, la fatalité du caractère absolument indirect de la théorie anthropologique. La préséance que les Temps modernes ont conférée à l'expérience intérieure ne reposait que sur ce seul et unique avantage qu'elle était en mesure d'accorder : l'évidence du simple point de départ du *cogito ergo sum*. Jusqu'à ce que Kant ne détruise aussi cette illusion-là, en plaçant l'expérience intérieure sous l'affirmation de l'exclusivité de la nécessité pour toute notre expérience d'apparaître, ne lui accordant plus aucune portée au-delà de cette condition.

La plus grande humiliation de l'expérience de soi que Kant nous a infligée, et dont le pouvoir de bouleversement est un peu passé à l'arrière-plan, en raison de la découverte ultérieure de l'inconscient, est celle de l'impossibilité de l'auto-expérience de la liberté, laquelle cependant, si jamais elle pouvait être connue dans les conditions de l'expérience, devrait être la contradiction d'elle-même ou la destruction de l'identité de la conscience. En son point critique, en son centre essentiel, l'expérience de soi n'est pas seulement impossible par hasard, mais elle est tout bonnement inhibée par autocontradiction, menacée du prix de l'autodestruction de la conscience. On peut mesurer ce qui était arrivé là au fait que Voltaire avait encore pu dire, dans son *Traité de métaphysique* : « C'est ici qu'il faut que chaque homme rentre dans soi-même, et qu'il se rende

témoignage de son propre sentiment[1]. » Kant, pour en revenir à lui, met en garde, au paragraphe 4 de son *Anthropologie*, contre une observation trop méthodique d'expérience de soi intensive ; les termes « folie », « illuminations », « désordre d'esprit », « terrorisme » et l'évocation de la maison des fous mettent en garde contre le labyrinthe des réflexions itérées, dont la phénoménologie nous livre des matériaux. Pour les résultats d'« un voyage d'exploration en soi-même », Kant a sous les yeux l'exemple du piétisme. Il fonde cela par la différence, décisive pour l'observateur, entre les choses dans l'espace et celles qui sont exclusivement dans le temps :

> Car pour les expériences internes, il n'en est pas comme pour les expériences externes où les objets dans l'espace sont donnés les uns à côté des autres et maintenus dans la permanence. Le sens interne ne voit les rapports de ses déterminations que dans le temps, qui n'accorde pas de caractère durable à l'observation que requiert l'expérience[2].

Mais Kant ne partage pas, pour le sujet, la préoccupation qui existe ici à propos de la saisie de l'objet ; pour autant qu'il prenne conscience des changements de ses états, l'homme ne pourrait plus dire qu'il serait encore le même, ce faisant, que celui par rapport auquel il s'était rendu présent. Ce serait une question absurde, « car il ne peut être conscient de ces changements que parce qu'il se représente dans ses différents états comme un seul et même sujet, et si en l'homme, le Je est double selon la forme (le mode de représentation), il ne l'est pas dans sa substance (le contenu)[3] ».

Si donc il ne devait pas y avoir d'immédiateté de l'expérience de soi, resterait tout de même le caractère indirect si souvent recommandé de l'expérience, par exemple dans la phrase de Dilthey, que l'homme serait ce que lui dit son histoire. Ce qui attire l'attention ici est que les médias qui sont recommandés pour cette expérience changent. Récemment a été proposée

1. VOLTAIRE, *Œuvres*, t. XXXVII, *Mélanges*, avec préfaces, avertissements, notes, etc. par M. Beuchot, Werdet et Lequien, Paris, Firmin Didot frères, 1829-1834, p. 321.

2. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. de Michel Foucault, Paris, Librairie Vrin, 1970, p. 22.

3. *Ibid.*, note.

de manière presque inévitable « une fondation sur la critique du langage » de l'anthropologie philosophique[1]. Le langage satisfait à un critère qui, à tout le moins, s'approche de la production symbolique de l'inconscient, c'est-à-dire de l'engendrement incontrôlé de manifestations. Il semble se constituer sans réglementation de la pensée, et surtout sans point de vue théorique. Une telle fondation du choix du langage comme champ de découvertes anthropologiques est sans doute plus précise que celle qui veut que l'on se fie au fil directeur de la tradition et au vieil Aristote, avec sa proposition que l'homme serait cet être vivant qui a le logos – et de le prendre au mot, au sens ou ce serait l'être vivant qui possède la faculté de la parole en tant que compréhension. Et si de là est né l'*animal rationale*, l'être vivant raisonnable, il ne resterait plus qu'à saisir ce que signifie à l'origine la raison : s'assurer soi-même que l'on peut être compris par les autres et qu'on les comprend.

L'exemple de la préséance du langage comme fil directeur de l'anthropologie montre – cachée derrière la recommandation d'allure bienveillante de s'en tenir à une définition classique et avérée de l'homme – que le champ de l'auto-expérience indirecte est encore trop diffus et vague. Mais la délimitation d'une aire d'objets sous l'impulsion de la définition classique ne suffit pas encore à obtenir un matériau tangible pour l'auto-expérience indirecte. De nouvelles mesures limitatives sont requises. Par le caractère indirect, l'immédiateté doit être renforcée. Une approche de cette immédiateté du langage est visée à travers la préférence pour le matériau langagier dans lequel se manifeste notre « expérience de la vie ». Ce qui conduit bien sûr à de nouvelles difficultés dans le choix, comparables à celles qui empêchent la phénoménologie de dégager le monde de la vie comme structure fondamentale. Il y a là, avant tout, un cercle structurel : pour parvenir à une définition de ce que l'homme serait, c'est l'expérience indirecte de soi qui doit être questionnée. Mais elle devient questionnable seulement par là que, avec la supposition d'une définition traditionnelle de ce qu'est l'homme, la préférence est accordée à un champ délimité de manifestations existentielles de l'homme. Sur quoi repose la préséance du langage sur la perception ? Avant la gamme des émotions ? Là-dessus que l'on croit déjà savoir ce

1. Wilhelm KAMLAH, *Philosophische Anthropologie*, Mannheim, 1972.

que l'on prétend d'abord vouloir et pouvoir apprendre : ce que l'homme serait par préférence, et ce qu'il faudrait donc privilégier chez lui ou dans sa sphère culturelle.

Ce cercle impose de savourer avec scepticisme la proposition d'une fondation de l'anthropologie philosophique par la critique du langage. Mais s'il en est ainsi, c'est sans doute aussi l'une des dernières possibilités de questionner d'un point de vue anthropologique notre auto-expérience, au moins à proximité de l'expérience interne, qui nous échappe. Cela fait partie des déceptions de la fin des Temps modernes, qui pensaient pouvoir saisir encore un peu plus d'autodonation, par la certitude absolue de la conscience de soi, que cette identité momentanée, surtout dans les analyses de la conscience de la phénoménologie. Après ces déceptions, devrait-on être obligé de dire désormais : Nous ne pouvons connaître que les objets que nous ne sommes pas nous-mêmes ?

Pour l'anthropologie, même si l'on considère les résultats des recherches sur le comportement animal avec cette prudence qui résiste obstinément aux analogie hâtives des temps primitifs, on ne pourra pas considérer leur démarche behavioriste comme inutile pour l'homme. On ne pourrait alors apprendre quelque chose de l'homme qu'en l'observant pour ainsi dire « de l'extérieur », si, comme l'animal et ses actions, on ne les voit pas comme des sujets, mais comme de quasi-organes dans un contexte de visées à atteindre, et qui ne peut être déroulé qu'à rebours, à partir du succès des actions. En cela, sont bien sûr possibles les illusions depuis longtemps connues. Si je vois quelqu'un courir dans la rue, qui finit par pousser la porte d'un café pour s'y attabler et commander du café et du gâteau, je suis tenté d'interpréter les choses comme suit : l'obtention du café et du gâteau est le résultat de l'ensemble de la série d'actions que j'ai observée, et émotionnellement présente depuis le début, par exemple responsable de la précipitation du mouvement. Mais je peux avoir totalement manqué le fait que la personne qui courait n'a cherché, et qu'elle a réussi, par l'ensemble de ses actions, qu'à se soustraire, à la poursuite d'une autre personne que je n'ai pas vue. La différence est que, dans ce cas, l'établissement, le café et le gâteau sont devenus la couverture après coup d'un contexte de motivations tout à fait autres, pour ainsi dire leur plus tardif et fortuit recouvrement.

La critique du langage signifie que le langage est le médium de la vie auquel nous pouvons confier le moins de choses. D'après la supposition des critiques du langage, le langage est toujours déjà derrière nous, dans tout ce que nous expérimentons et faisons, il indique les préférences pour ce que nous croyons prétendument décider nous-mêmes. D'après cela il est, et encore avant que nous ne l'ayons percé à jour, encore plus nous-mêmes que nous-mêmes. Le langage tombe sous le soupçon de totalité de préoccupation de la conscience, en raison de ses fonctions structurant l'accès à la réalité. Or j'estime que cet effet d'engourdissement du langage se densifie à mesure que l'on approche du champ de l'expérience de la vie. Pourquoi ? Compte tenu de la proximité avec les réalités de l'autoconservation, force est d'admettre que le langage aussi possède un degré élevé d'adaptation, non pas tant à la réalité que plutôt aux besoins de l'autoconservation. Mais dans quelle langue devrions-nous exprimer ce qui ne connaît dans toute langue que son travestissement ? Quelle histoire pourrait nous éclairer, alors que toute l'histoire préalable n'a fait que contribuer à mettre l'homme dans l'erreur sur lui-même ? « Jusqu'à présent, les hommes se sont toujours fait des idées fausses sur eux-mêmes, sur ce qu'ils sont ou devraient être. » C'est la première phrase de la préface de *L'Idéologie allemande* de Marx et Engels, rédigée à Bruxelles durant l'été 1846. S'il devait en être ainsi, alors cette phrase fonderait ou bien l'entière absence d'espoir que l'histoire ou quelque autre genre de déclaration puisse jamais apprendre quelque chose à l'homme sur lui-même, ou bien il faudrait que les préalables en vertu desquels sont nées ces idées fausses, sans nul espoir que leur fausseté puisse être soupçonnée, soient inversés en leur contraire – et c'est précisément là la prémisse de l'attente d'une vraie révolution, qui n'apporte pas seulement des biens aussi banals que la justice, l'égalité et la liberté, mais avant tout et pour la première fois, pourvoit l'homme de la vérité sur lui-même.

Mais l'étonnant est que, près d'un siècle entier auparavant, Kant avait écrit une phrase analogue, et ce dans la conclusion de son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* de 1755 : « Nous ne savons même pas bien ce que, maintenant, est réellement l'homme, alors que la conscience et les sens devraient nous renseigner sur ce point ; combien moins pourrons-nous

deviner ce qu'il doit devenir un jour [1] ? » Même durant la phase optimiste de sa cosmogonie, Kant lui-même n'a donc pas fait confiance à l'homme pour savoir et pour manier, à partir de l'expérience de soi naturelle, ce qu'il en est de lui-même, ni, sur cette base, pour évaluer sa possibilité future.

Toutes les « anthropologies indirectes », qui peuvent être presque entièrement reconduites au type fondamental de l'anthropologie culturelle, reposent, en termes de théorie de la connaissance, sur la conviction que l'homme porte en lui, et projette sur la scène culturelle, plus de savoir sur lui-même qu'il n'est capable de le formuler en des propositions systématiques. Dans ses *Mauvaises pensées*, Paul Valéry a exprimé cela comme suit : « Chaque homme sait une quantité prodigieuse de choses qu'il ignore qu'il sait. Savoir tout ce que nous savons ? Cette simple recherche épuise la philosophie[2]. » Le terme « épuisement » a ici un double sens : il marque l'extrême effort aussi bien que l'accomplissement exhaustif.

Le fait que le structuralisme place de préférence son ethnologie sous le titre de « l'anthropologie » vient incontestablement de l'optimisme renouvelé de cette méthode de recherche, consistant à pouvoir découvrir dans la sphère des manifestations de l'homme, du langage jusqu'à la poterie et à la construction de l'habitat, des légalités qui sont ancrées dans la nature de l'homme même, comme un système matriciel originel. Ce n'est pas si éloigné du succès de l'analyse existentiale. Mais pas non plus du platonisme ou de la théorie stoïcienne des conceptions innées. La faiblesse de tout type de théorie de cet ordre est son renoncement explicite ou implicite à la dimension génétique. Le structuralisme ne voit d'ailleurs pas tant l'histoire comme un processus de changement que comme un processus de stratification, de couches qui se superposent, d'encastrements d'éléments structurels originaux.

Ainsi par exemple, la réalisation de la préhistoire pour l'anthropologie en tant qu'anthropologie culturelle y est sous-estimée. Au moins la recherche sur la préhistoire a-t-elle posé

1. KANT, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, p. 106.

2. VALÉRY, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, p. 863. La traduction en allemand dans l'original est de Blumenberg *(NdT)*.

des questions anthropologiques, même si, avec une prudence que l'on qualifie volontiers de positiviste, elle a estimé devoir renoncer à y répondre. Je vais donner un exemple.

La description des premières techniques d'outils de l'âge de pierre a beaucoup avancé dans la différenciation d'une foule de matériaux. Mais l'approche anthropologique de ce matériau est hautement insatisfaisante. On en reste à de pures classifications. C'est ainsi que la différence entre nucléus *[Core tools]* et débitage *[flake tools]* est considérée de manière purement morphologique et s'appuie sur les techniques utilisées pour la fabrication des outils et les difficultés qu'elle présente. Ce qui n'a pas du tout été pris en compte est que les deux types d'outils exigent des réalisations intellectuelles préalables tout à fait hétérogènes. Lorsque des morceaux d'une pierre de taille sont débités, ils peuvent être rejetés ou acceptés en fonction de l'observation immédiate du morceau en question en vue d'une certaine finalité. Ils révèlent des qualités recherchées précises, telles que le tranchant d'un lame ou d'une pointe. En revanche, la préparation d'un nucléus n'est possible qu'eu égard à des spécificités recherchées, imaginées, mais non pas trouvées. La nature livre le matériau sans qu'il soit possible de voir dans la pierre les possibilités qu'elle recèle. C'est seulement après une suite d'actes isolés de débitage de parties de déchets en elles-mêmes sans valeur et non prises en considération, que le modèle imaginé se dégage. C'est ce qui avait dirigé l'action, par sa fonction et par sa forme, depuis le début, exactement comme l'ensemble du processus nécessaire à la fabrication d'une sculpture à partir d'un bloc de pierre. Ce qui était décisif par conséquent, était que l'objet était absent mais pouvait néanmoins être présentifié, tout à l'inverse des outils de débitage qui pouvaient, comme tels, toujours être trouvés et triés comme résultats fortuits d'une plus grande masse. Avec les nucléus, c'est la réalisation conceptuelle préalable qui dirige l'attente du résultat et chaque pas en sa direction. Même si des découvertes dans des lieux préhistoriques devaient établir que des nucléus apparaissent plus tôt que des outils débités, cela n'autoriserait pas le moins du monde à donner à cette découverte une signification anthropologique[1].

1. G. HEBERER, W. HENKE, H. ROTHE, *Der Ursprung des Menschen. Unser gegenwärtiger Wissensstand*, Stuttgart, 1975, p. 17.

Mais la découverte préhistorique nous a conduits à ce phénomène anthropologique décisif, démontrable dans la culture des objets et ses reliquats, que le sujet préhistorique de cette culture disposait du concept comme fonction de présentification de ce qui est absent, que ce soit dans l'espace ou dans le temps. Toute anthropologie doit au moins proposer une possibilité de comprendre, grâce à son modèle explicatif, comment l'homme pourrait avoir acquis le concept, afin d'acquérir tout autre chose à travers lui. Il ne suffit pas d'appeler cela une réalisation créatrice originelle de l'homme. Il doit être montré dans quelle situation le concept à rendu possible à l'homme de faire un pas essentiel dans la sécurisation de son existence. Il faudra prendre garde, ce faisant, que le champ de transition animal-homme est délimité par la capacité du *tool using* comme réalisation de base, et par celle du *tool making* comme réalisation de pointe.

Mais le nouvel enjeu d'une anthropologie peut aussi ressembler à tout autre chose. Sa rationalisation consiste en la minimalisation de la question anthropologique fondamentale : « Comment l'homme est-il possible ? » Ce qui signifie aussi positivation, et ses critères sont : des déclarations sur le futur doivent devenir possibles. Cela n'arrive pas dans l'anthropologie pour une raison contraignante, une raison qui donne elle-même un aperçu de la crise qui affecte l'objet de l'anthropologie : l'homme a lui-même rendu impossible, comme étant la quintessence de ses facteurs d'origine, la prolongation de son passé. Il *est* l'impossible.

Si, pour son déploiement actuel et futur, il devait être avéré qu'une anthropologie philosophique ne peut plus être caractérisée par la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » mais ne peut plus être maintenue en mouvement que par la question : « Comment l'homme est-il possible ? » il n'est pas encore pour autant décidé, par la force incitatrice de ce second questionnement, qu'elle épuise le champ d'une anthropologie possible. D'autres questions sont pensables.

Parmi celles-ci, la question : « À quoi l'homme est-il bon ? » C'est intentionnellement que je formule cette question en termes vagues et triviaux. Car il ne doit pas être compris par là à quoi l'homme est utile, ou peut être rendu utile, à des fins extérieures à lui, mais quelle relation le royaume de ses fins entretient avec sa propre constitution. Car l'homme est caractérisé par là que, tel qu'il est, pour lui, pour autant que l'on songe à son avenir, il n'est manifestement pas tout uniment bon. Mais cela voudrait dire qu'il ne saurait être à lui-même sa propre fin de manière univoque. Or nous savons que ce n'est pas le cas, partout où un individu s'anéantit lui-même par épuisement de ses possibilités physiques. Aussi peu l'individu a naturellement toujours un avenir, aussi peu l'espèce humaine a naturellement un avenir. C'est ce qui a été compris dans le sens le plus cru ; avec l'arsenal des moyens pour ses fins, l'homme peut parfaitement supprimer son existence en tant qu'espèce.

J'aimerais ici faire pour une fois abstraction de cet aspect eschatologique. Car la question présente encore un autre aspect, qui demeure important lorsque, et justement lorsque la pure autoconservation de l'espèce humaine ne devrait plus être en question. Même si les aspects eschatologiques de notre existence actuelle ne devaient, à long terme, ne rester qu'un épisode gentiment tourné en dérision, il reste toujours encore la question : « À quoi l'homme est-il bon ? » dans le sens suivant : que peut-il encore advenir de lui, sur la base de sa limitation anthropologique ?

La réponse doit sans doute être que, en raison justement des conditions de son devenir, l'homme est un être qui ne peut plus devenir autre chose. À moins que l'on ne suive l'explication nietzschéenne de l'idée darwiniste du développement en direction du surhomme.

Bien que tout questionnement génétique dans la science, surtout dans celle du XIX[e] siècle, doive satisfaire au critère que ses résultats puissent également être extrapolés au futur, Darwin lui-même n'a pas tiré cette conséquence pour l'homme. S'il devait être vrai que Darwin n'aurait projeté sur la nature organique, et surtout sur le développement de l'homme, que les conditions économiques de son siècle, alors on ne verrait pas pourquoi ses principes de la sélection naturelle et du combat pour l'existence ne continueraient pas à agir sur l'homme. Mais pour Darwin, la prémisse de la tradition philosophique et théologique perdure presque incontestablement selon laquelle, avec l'homme, le développement aurait très manifestement atteint une fin ; le présent est, pour l'ensemble de sa théorie de l'évolution organique, le point de référence, quelque chose comme le but atteignable. Un bon siècle plus tôt, Kant avait été là bien plus intrépide en liant une théorie mécaniste de l'ori-

gine de l'univers avec l'histoire de l'homme comme se déroulant certes au centre de la cosmogonie, mais avec nulle histoire achevée et ne s'achevant par nul présent. Dans la conclusion déjà citée de son œuvre de jeunesse, l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, il a constaté cette relation entre cosmologie et anthropologie, dans l'inconnaissance de l'homme pour lui-même, comme étant la raison de l'impossibilité de toute extrapolation de son statut.

Nietzsche croyait savoir que l'état factuel de l'homme n'était pas son état définitif, ou du moins pas nécessairement. Selon son origine, l'idée du surhomme n'est pas celle d'une élite dépassant ceux qui n'en possèdent pas les qualités. Elle part de la quasi-évidence, en termes de théorie du développement, du développement continué d'une espèce à travers le prolongement de son évolution. Nietzsche ne vient pas là directement de Darwin, mais de son contemporain, le biologiste W. H. Rolph, qui avait pourvu ses « Problèmes biologiques » de 1881 (Leipzig, 2e édition 1884) du sous-titre invitant à les considérer « simultanément comme une tentative pour développer une éthique rationnelle ». Bien entendu, Nietzsche n'a apprécié que sa polémique contre Herbert Spencer, par ailleurs il n'y aurait « rien à louer dans le livre, et dans le fond, ce qui blesse ici, tout comme dans le livre qui est combattu, c'est la volonté d'hommes insignifiants à prétendre dire leur mot dans des domaines où n'a la parole qu'un type recherché de connaissant et de "vécu"[1] ». Sous l'influence de Rolph, Nietzsche s'est exprimé en un point décisif contre les présupposés de Darwin : la sélection naturelle par le combat pour l'existence n'est pas le moteur de l'évolution.

C'est, pour Nietzsche, tout à fait plausible, car ce n'est qu'en renonçant à cet axiome que l'homme peut mettre en œuvre son « développement continué comme action sur lui-même ». La rationalité dans le concept du combat pour l'existence se trouve dans l'économie de l'autoconservation ; dans le fond, tout degré supérieur de complexité des organismes ne signifie

1. En outre, on ne doit pas se laisser perturber par le fait que le terme « surhomme » soit disponible avant la parution du livre de Rolph, d'abord à Leipzig en 1881 ; l'emploi spécifique n'émerge pas avant le *Zarathoustra* de 1883. – Blumenberg cite habituellement Nietzsche d'après l'édition Musarion, mais ne précise pas ici ; le passage n'a pu être retrouvé (notre traduction, *NdT*).

qu'un prix que ceux-ci avaient à payer pour la simple constance de la vie dans le monde. Le développement comme processus de progression et de prétendue perfection résulte de la somme de tous les événement isolés de la vie, dans lesquels rien n'est atteint que la simple stabilisation du statu quo. C'est bien ainsi aussi que Darwin avait vu la sélection comme sélection naturelle. Elle est le résultat d'un processus du même type que celui par lequel le cerf en rut s'affirme sur son territoire contre son rival, c'est-à-dire consolide simplement son territoire, mais précisément par là se maintient en fonction en tant qu'animal reproducteur. Si ce développement est positif, ce n'est toujours que par éradication du négatif. C'est contre cette économie rationnelle de l'autoconservation que Nietzsche s'était érigé avec Rolph, en définissant la vie comme phénomène fondamental du luxe, de l'accroissement et de l'élévation.

Dans ce domaine, les questions de définition sont d'une portée extraordinairement large. Le développement des espèces n'est que la face visible de l'autoconservation de la vie sur terre dans son ensemble. L'évolution est un résultat collatéral du résultat principal qu'est la simple autoconservation. Mais Nietzsche ne s'est jamais totalement dégagé de l'idée fondamentale de Schopenhauer de la volonté comme puissance agissante derrière toutes les apparitions. C'est la volonté qui veut toujours plus et toujours plus grand, et qui n'a son propre type de raison que dans l'obtention du comparatif. Le comparatif est la résolution des contradictions qui se développent chez tous au cours de la rivalité de beaucoup pour obtenir la constance de la vie, tout comme, deux siècles auparavant, chez Hobbes, l'État était la rivalité de tous dans la prise de conscience des droits que la nature leur avait confiés à chacun. Et de même que chez Kant les contradictions de la raison pure se résolvent finalement par là que n'est concédé qu'à l'entendement le droit d'expérimenter la réalité.

Il se trouve que nous avons là, dans la transposition à l'homme de la théorie du développement de Darwin au sens le plus large, un acte manqué de premier ordre. Et cet acte manqué est inévitable, parce qu'une telle transposition néglige le fait que la possibilité d'existence de l'homme est précisément définie biologiquement par là qu'il a su court-circuiter les facteurs de son propre développement. Il y est parvenu en compensant une situation de départ assurément sans issue par

la création d'une zone culturelle autour de son propre corps nu *[Leib]*. Cette zone culturelle, remplie par des outils et toutes sortes de garanties vitales institutionnelles et objectales, intercepte la saisie du système organique lui-même par les mécanismes sélectifs. L'homme est domestiqué *indirectement* : il a tout d'abord créé l'habitacle dont il a ensuite pu devenir l'animal domestique. Mais le statut d'animal domestique, pour autant qu'il n'est pas constamment contrôlé et corrigé génétiquement par des interventions de dressage, est un statu quo, si ce n'est un *status* de décadence biologique. La domestication de l'homme est donc la mise hors circuit et la mise au repos du processus biologique par lequel il est devenu ; et cet état de faits interdit toute déduction de son passé à son avenir.

Les praticiens de l'anatomie comparée et de l'anatomie du cerveau peuvent voir les choses différemment. Ils ont en tout cas cet avantage que toute paléontologie et toute paléoanthropologie considèrent comme un présupposé indiscuté que le développement *endogène* et *autonome* du cerveau est un centre de réalisation élevé. L'ancêtre de l'homme qui sort de la forêt tropicale du tertiaire a sans doute supporté toutes les interventions extérieures que l'hypothèse du modèle doit lui imputer – en dernier ressort, elle doit présupposer que son cerveau était prédisposé à des réalisations supérieures à la moyenne. L'histoire du cerveau est une histoire endogène. Elle livre le potentiel d'excédent dans lequel l'évolution de l'homme a pu constamment prélever ses réserves de réalisation. Le cerveau est un outil biologique universel, avant tous les autres outils culturels.

Il serait pensable que la culture d'outils réalisée par l'outil des outils a à tel point délesté l'organe biologique central, et continuera à le délester – par exemple dans un monde informatisé complètement automatisé –, qu'en dépit de la continuation du développement endogène de cet organe, il ne lui sera plus demandé de réalisations élevées. Le potentiel ne serait pas actualisé. Le cerveau serait devenu un cerveau du temps libre, se maintenant en fonction de manière luxueuse, mais qui, par là justement qu'il est exclusivement renvoyé à la joie de la fonction, échappe à la domination du principe de réalité, c'est-à-dire perd le rapport au réel. C'est l'image d'une humanité entièrement académique des champs tertiaires et quaternaires, dans lesquels on ne sait plus de façon réaliste sous quelles conditions sont exécutées les réalisations d'acheminement nécessaires à la vie. Des images fantasmées du champ primaire et secondaire du travail humain remplacent l'expérience et le savoir authentiques. Ce danger s'annonce déjà de nos jours dans des théories de la vie économique et des besoins éducatifs de la vie pratique qui flottent dans les airs. Cela ne se veut qu'une remarque annexe sur ce point qu'une théorie du cerveau devrait être simultanément une théorie de l'évolution de l'homme.

Le Viennois Constantin von Economo, anatomiste du cerveau, a édifié en 1929 le principe du progrès dans la formation du cerveau, de la *cérébration progressive* pour toute la série d'ancêtres de l'homme et pour l'homme lui-même[1]. Dans son traité, Economo s'érige contre la « conception qui veut que l'état actuel de notre cerveau pourrait être son état définitif ». Le principe de la cérébration progressive qu'il a formulé serait toujours encore une réalité à part entière.

Bien que la loi biogénétique fondamentale énoncée par Ernst Haeckel, selon laquelle le développement embryonnaire serait la répétition temporellement comprimée du développement de l'espèce, ne possède plus aujourd'hui de validité stricte, la découverte d'analogies entre développement phylogénétique et ontogénétique reste un important régulateur heuristique. Est avant tout confirmé par là cet état de fait fondamental, qui est autant attesté par la neuro-embryologie que par la paléontologie : le principe de non-simultanéité du développement des différentes parties du cerveau (*hétérochronie* des parties[2]). Ce principe de phylogonie et d'ontogonie du cerveau permet de reconnaître une tendance commune : les parties du cerveau qui sont au service des fonctions physiologiques instinctives sont favorisées au cours du développement, les parties ordonnées aux réalisations arbitraires différenciées (néo-encéphale, surtout néocortex) se développent tard sur les deux lignes, c'est-à-dire ontogonie et phylogonie, mais obtiennent en

1. C. von Economo, « Der Zellaufbau der Grosshirnrinde und die Progressive Cerebration » [L'édification cellulaire de l'écorce cérébrale et la cérébration progressive], *Ergebnisse der Physiologie* 29, 1929, p. 82-128.

2. Hugo Spatz, « Vergangenheit und Zukunft des Menschenhirns », *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Mayence, 1964, p. 228-242.

revanche une tendance explicite chez les primates à préférer la taille et l'accélération du développement par rapport aux parties plus anciennes du cerveau restant inchangées dans le développement, ou même en retrait. « Le développement est un passage d'un état essentiellement automatique à un état essentiellement arbitraire[1]. » Lors de la superposition du néocortex au paléo-cortex, lequel représente encore la plus grande partie du cerveau chez les ancêtres des primates se nourrissant d'insectes, ce sont avant tout les parties de l'ancienne écorce cérébrale coordonnées aux fonctions de l'odorat qui sont refoulées. Cette progression du néocortex est manifestement un moment du développement largement indépendant de facteurs extérieurs : elle a pu être également constatée en 1948 dans le développement du cheval.

Le refoulement de la fonction de l'odorat est l'un des présupposés de la position érigée ; l'orientation par les traces d'odeurs, par contact ou proximité avec le sol est découplée ; l'organe de l'odorat se trouve supplanté par le primat qu'acquièrent les yeux grâce à la vue perspectiviste, ce qui signifie que l'optique doit déjà avoir une « avance » avant que la position érigée ne débute.

Hugo Spatz a ajouté un autre principe de développement à celui de l'hétérochronie, celui de « l'introversion et de la promination ». Adolf Remane avait déjà énoncé un principe biologique analogue en 1952 sous le titre de l'« internation ». Ce qui se cache derrière les deux désignations est le constat que, aussi bien sur le plan phylogénétique que sur le plan ontogénétique, les parties les plus anciennes du cerveau sont refoulées vers l'« intérieur » de l'ensemble de l'organe, et « proportionnellement » rejetées, au cours de la progression du développement, et ce selon la séquence de leur naissance. Ainsi peut-on constater assez souvent non pas seulement un rapetissement relatif, mais aussi absolu. Les parties du cerveau ancien « gardent leur importance dans la régulation de fonctions vitales et instinctives[2] ». Mais le processus « ne doit pas

1. J. H. Jackson, 1884. Spatz renvoie au fait qu'en dehors des primates on trouve aussi des pics de développement du néocortex chez les baleines et chez les éléphants.

2. H. Spatz, « Vergangenheit und Zukunft des Menschenhirns », p. 230.

être primairement » compris « comme suppression » ; celle-ci est plutôt précédée par une rétraction au cours de laquelle la superficie de parties anciennes du cerveau dégage un espace rempli de *liquor cerebrospinalis* dans lequel se glisse le néocortex (promination). Ces parties tardives du cerveau peuvent de cette façon, à travers la dure-mère, être en contact avec la face interne de la boîte crânienne de telle sorte que la *liquor cerebrospinalis* disparaît, que la *dura* (enveloppe la plus externe du cerveau) s'amincit de plus en plus, que la superficie du cerveau prenne la forme de la face interne (impression), et que même l'os crânien semble par endroits aminci.

Par conséquent, la loi établie par Spatz énonce que les parties les plus anciennes du cerveau se retirent de la superficie, et se comportent de manière *passive*, voire présomptive, par rapport à l'accroissement *actif* des parties les plus récentes. Ce processus n'est pas considéré comme achevé : « Pour ce qui est des parties du cerveau qui se sont développées plus tard, les parties éminentes et capables d'impressions *[impressionsfähig]*, on peut sans doute s'attendre que subsiste une tendance à un développement progressif ultérieur » (*ibid.*, p. 231). S'agissant de la structure superficielle capable d'impressions du cerveau du primate, c'est-à-dire de celle qui s'adapte à la partie interne du crâne, Spatz suppute que la formation croissante de *sinuosités* et de *sillons* repose également sur le principe de l'introversion et de la promination, c'est-à-dire que les parties les plus profondes sont restées en retrait, tandis que les parties se trouvant plus haut se gonflent et se développent sous la pression de la promination, et sont donc en expansion continuée. Cette thèse est néanmoins exprimée avec une certaine retenue ; de plus amples examens semblent ici nécessaires.

L'une des conséquences théoriques de la faculté d'impression du néocortex qui est avantageuse pour nous est la naissance d'une paléo-neurologie par la possibilité de représenter l'impression de la structure superficielle endocrânienne (courbure interne de la boîte crânienne) par des moulages de masses plastiques. Le manque d'impression que l'on peut ainsi constater dans certains cas nous renseigne sur le manque d'une cérébration progressive. C'est ainsi que l'indice le plus sûr de la perte d'importance du centre de l'odorat *[tuberculum olfactorium]*, à l'origine important, est le manque d'impression qui témoigne de son retrait : chez les insectivores, la proémi-

nence est encore fortement représentée ; chez les sub-primates Tupaia, elle n'est plus que faiblement imprimée, et chez les primates, l'introversion commence par la rétraction, que suit la suppression. « Chez l'homme, son *homologon* n'est plus qu'un rudiment complètement relégué dans les profondeurs » (*ibid.*, p. 233). Encore plus triste que le refoulement de la fonction de l'odorat est celui de la fonction du goût, liée à ce que l'on appelle l'*Insula*, qui se trouve largement développée à la surface chez les insectivores et les Tupaia, mais qui, chez les primates supérieurs est rejetée toujours plus profondément à la base de la *Fissura Sylvii*. Ici également, l'examen ontogénétique, c'est-à-dire embryologique, atteste que la *rétraction* précède la *suppression*. Le processus ne permet guère de maintenir l'affirmation stricte que la perte de la valeur d'autoconservation de ces deux organes de sens soit causale dans la rétrogradation de leurs centres fonctionnels dans le système nerveux central. C'est justement la relation d'enchaînement de la rétraction avant la suppression et la promination qui ne permet pas de supposer que la capacité de réalisation actuelle de nouvelles fonctions du cerveau aurait rendu superflue la maintenance de fonctions anciennes et plus anciennes, et que par conséquent une favorisation des formations désormais plus puissantes aurait pris le relais dans le processus de sélection. Il existe bien plutôt une coordination endogène.

Seulement, l'affaire n'est pas réglée par la distinction, parmi les facultés des sens, entre, d'une part les facultés archaïques de l'odorat et du goût, et d'autre part les facultés récentes de l'ouïe et de la vue. Car au sein du néocortex également il existe une différence entre des parties anciennes et plus récentes, entre suppression et promination. Ainsi la zone cervicale de l'ouïe, qui se trouvait jadis à la surface du néocortex, est également reléguée dans les profondeurs et a perdu sa faculté d'impression. La partie optique du cortex *[Area striata]* est d'ores et déjà incluse dans ce processus, bien que le développement du cortex visuel n'ait commencé chez les insectivores que par une petite protubérance de surface. Chez l'homme, on ne trouve plus qu'une petite partie du cortex visuel qui soit située sur la partie extérieure du cerveau, tout le reste a succombé à la suppression et n'est plus visible. Il faut cependant dire

que tout cela s'est fait largement en faveur du champ 19[1], à l'origine voisin, et ultérieurement pourvu de fonctions optiques différenciées. Ces composantes du néocortex ont été désignées comme ses parties primaires, qui ont régressé au cours du développement. En font également partie les composants développés du néocortex où sont localisées des fonctions motrices et sensibles, qui ne sont plus capables d'impression et connaissent donc probablement une régression : c'est une partie interne lisse de la boîte crânienne qui leur correspond, de même qu'une couche de *liquor* et une *dura* plus épaisse. La régression de nos facultés motrices et sensibles se révèle donc par son premier indice, l'absence de faculté d'impression sur le versant interne de notre crâne – et non pas seulement à travers tout ce que nous pensons pouvoir percevoir dans notre monde culturel.

Contrairement à la partie convexe du néocortex, le néocortex basal, c'est-à-dire la partie inférieure du cerveau, permet encore dans la série des hominidés de constater une augmentation de la faculté d'impression ; aussi bien en termes phylogénétiques qu'ontogénétiques, cette région se développe particulièrement tard. La faculté d'impression du néocortex basal ne peut pas être en lien avec le poids qui pèse sur la dure-mère et la partie endocrânienne, car sinon il ne pourrait pas exister du tout de formes d'animaux présentant une impression prépondérante sur le versant convexe du cerveau. Ce qui surprend est que, outre l'exception du gorille, avec une impression généralement restreinte, cette particularité de l'absence générale d'impression apparaît aussi chez les baleines et les éléphants. Spatz ne tranche pas le point qui pourrait pourtant donner l'explication la plus plausible : que ces formes pourraient avoir outrepassé le point culminant de l'évolution[2].

Pour les découvertes fossiles, la confirmation de la différence de développement entre convexité et basalité du néocortex est difficile, elle est plus facile pour la faculté d'impression plus développée de la convexité, par exemple chez le néandertalien par rapport à l'homme récent, par la compa-

1. Qui est, selon la numérotation de Korbinian Brodmann (1909) le champ 17 de l'*Area striata*.

2. H. SPATZ, « Vergangenheit und Zukunft des Menschenhirns », p. 236, n. 1.

raison de l'augmentation de l'impression de la partie basale sur la base du crâne, parce que là, les découvertes de squelettes fossiles sont extrêmement rares, et consistent le plus souvent en mâchoires et en dents, ou en os supérieurs de la boîte crânienne, mais rarement en os de la base du crâne. Seul le crâne très bien conservé, découvert dans une mine en Afrique du Sud entre 1921 et 1925, et décrit pour la première fois par Woodward en 1921, de l'*Homo rhodesiensis,* a permis de couler un moule (K. B. Schultz) également instructif pour la base du crâne, qui montre des impressions considérablement plus faibles par rapport à l'homme récent, surtout dans la partie temporale[1]. L'enseignement le plus important de cette découverte est que la fonction temporale du cerveau se trouvait encore en augmentation, ce qui veut dire que, en raison d'un développement insuffisant, elle pourrait avoir pris part à l'extinction de ce développement propre.

Mais que peut-on ou doit-on déduire de tout cela ? La traumatologie nous apprend que des dommages portés au néocortex basal n'ont plus le caractère d'une diminution ou d'une extinction de fonctions instrumentales isolées (par exemple des aphasies), mais des dérangements explicites de la personnalité, pouvant même affecter leur comportement éthique – sans endommager le comportement intellectuel. Influent également sur la structure de la personnalité les dommages portés à la partie temporale du néocortex basal, qui est développée des deux côtés, et dont on ne peut pour cette raison démontrer des défaillances que dans certains cas rares de dommages. Ce développement des deux côtés devrait-il être un signe de la prévalence dans la sélection d'une protection particulière de la fonction cérébrale qui y est liée[2] ? Les minces allusions au fait que la conscience du temps est une structure tardive et superposée à la conscience de l'espace sont peut-être d'une importance particulière pour la compréhension de la phylogenèse humaine. Le béhaviorisme a ici obstrué toute une dimension du questionnement[1]. Ce qui est décisif dans l'évaluation de la situation du néocortex basal dans la phase tardive de l'évolution est une chose que Spatz résume dans la phrase suivante : « Ici, on ne peut pas parler de "dérangements d'outils", comme par exemple dans les aphasies, mais c'est ici l'homme dans son essence propre qui est atteint[2]. »

Quelles sont maintenant les conséquences que tire l'anatomiste du cerveau pour l'avenir de l'homme, pour autant qu'il pense pouvoir les évaluer à partir des tendances du développement du cerveau ? Tout d'abord, il faut considérer comme improbable qu'il y ait une inversion de la tendance du développement, c'est-à-dire que les parties du cerveau les plus anciennes et refoulées, demeurées proportionnellement ou absolument en retrait, *puissent encore continuer à se développer de manière considérable dans le futur.* En revanche, il faudrait s'attendre à une évolution ultérieure des parties du cerveau tardives, qui tendent encore à être impressionnables et à la promination, c'est-à-dire *en premier lieu le néocortex basal jusque-là trop peu pris en compte*. Étant donné que cette partie du cerveau est *en relation avec les capacités humaines les plus élevées*, on ne peut pas exclure que la progression s'étende aussi à ces capacités. Est-ce vrai aussi lorsque l'on est contraint d'admettre que ces capacités-là justement n'incluent pas d'avantages vitaux soumis à la sélection ? La réponse dépend de la question de savoir si l'ensemble du processus de développement ici décrit repose exclusivement sur *le jeu des mutations héréditaires et de la sélection*, ou bien s'il existe de grandes tendances morphologiques du développement qui en

1. G. HEBERER, *Moderne Anthropologie*, p. 103, n. 41 : à propos des découvertes en Afrique du Sud, qui sont aujourd'hui considérées comme des développements isolés dans cette région.

2. Concernant les relations entre le néocortex basal et la structure de la personnalité : K. KLEIST, *Gehirnpathologie*, Leipzig, 1934 ; H. SPATZ, « Über die Bedeutung der basalen Rinde », *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* 158, 1937, p. 208 ; H. HEYGSTER, *Die psychische Symptomatologie bei Stirnhirnläsionen*, Leipzig, 1948 ; R. WALCH, « Orbitalhirn und Charakter », dans E. REHWALD, *Das Hirntrauma*, Stuttgart, 1956, p. 203-213.

1. À titre d'exemple : dans son *Allgemeine Psychopathologie* [Psychopathologie générale] (4e éd. entièrement revue, Leipzig, 1946), Karl Jaspers consacre de longs développements aux perturbations de la conscience du temps ; dans la « Théorie et praxis de la psychiatrie » des Américains F. C. Redlich et D. X. Freedman de 1966, le thème de la conscience du temps, de son vécu, de son utilisation et de sa structure n'apparaît absolument pas. Cela mériterait un traitement particulier dans un chapitre propre sur les résultats de la psychopathologie pour l'anthropologie.

2. H. SPATZ, « Vergangenheit und Zukunft des Menschenhirns », p. 237.

sont indépendantes, et qui sont régulées de manière autonome et endogène. En tout cas, il faudra compter avec le fait que l'ensemble du complexe des réalisations instinctives, sensibles et motrices stagne ou même disparaît.

Spatz distingue entre le « potentiel cérébral de réalisation », qui a été atteint biologiquement avec le récent *Homo sapiens sapiens*, et le « développement cérébral de réalisation », qui repose sur ce potentiel, mais en représente une actualisation culturelle et historique pour laquelle il vaut mieux ne plus parler d'évolution au sens biologique. Le potentiel est utilisé entièrement, mais ne continue pas à se développer, ne se modifie plus ni ne croît plus. L'épuisement historique de ce processus n'entre plus dans le cadre de l'héritage biologique ; c'est la quintessence de ce que nous appelons la tradition et à quoi appartiennent aussi les moyens de cette tradition : langage, images, écriture et conservation du feu peut-être comme acte originel de toutes les traditions. Prométhée eût été inutile s'il n'avait fait que transmettre le feu, sans communiquer l'art de le conserver.

Le retard du développement cérébral de réalisation sur le potentiel cérébral de réalisation est confirmé également dans l'ontogenèse. C'est un état de fait fondamental que le cerveau a atteint son poids maximal vers la dixième année de vie, et que le développement biologique de cet organe est ainsi pour l'essentiel achevé, tandis que son développement de réalisation ne commence qu'à ce moment-là et est encore loin d'avoir achevé son point maximal. L'ontogenèse confirme donc également que l'épuisement de ce potentiel est indépendant de l'hypothèse du progrès possible du potentiel organique. Spatz pense que, dans l'ensemble, l'histoire de l'humanité indique une « lente élévation, interrompue par des régressions, du niveau de la conscience éthique[1] ».

1. *Ibid.*, p. 239.

CHAPITRE VIII

LE RISQUE DE L'EXISTENCE ET LA PRÉVENTION

L'homme est un être risqué, qui peut se rater lui-même. La présentation graphique des stades et des formes préalables à son évolution révèle des tentatives manquées, qui aboutirent à l'extinction. Ce fut encore le cas pour les groupes des australopithèques et des néandertaliens. L'homme est l'incarnation de l'improbable. Il est l'animal qui vit malgré tout.

Bien entendu, la déclaration sur le risque de l'existence vaut pour toutes les espèces d'êtres vivants. Avec, bien entendu, cette différence que, en ce qui concerne l'homme, le moment du risque ne se rapporte pas seulement à l'existence nue, mais à un succès existentiel gradué. Seul l'homme peut vivre, et en vivant, être malheureux. Il peut donc rater précisément ce qui lui semble être le sens de son existence. Et même lorsqu'il se suicide, il applique encore l'un des derniers de tous ses artifices : il tente l'autoconservation à tout prix, y compris celui de la vie pour au moins ne pas être contraint de démentir luimême la possibilité de son identité. La mort, tout comme lorsqu'elle arrive naturellement, laisse cette possibilité ouverte. En ce sens, la possibilité de mettre fin à ses jours est l'une des spécificités de cet être pour lequel la réussite de son existence n'est pas programmée avec assurance.

Le risque de degré élevé est une spécificité chez l'homme en ce sens que, l'ensemble des organismes à développement supérieur est déjà le résultat d'une déconstruction de risques existentiels qui parcourent l'évolution tout entière. En ce sens, chaque pas du développement est la solution à un problème. La sélection naturelle de Darwin n'est pas autre chose que le mécanisme de cette déconstruction, qui désigne l'augmenta-

tion, pour les systèmes organiques, de la faculté d'être sollicités par des facteurs internes et externes négatifs. Un important indice de ce type de « progrès » se trouve dans la diminution du nombre de descendants qui sont encore requis pour garantir la conservation de l'espèce.

À cet égard, l'histoire de l'humanité au cours des deux derniers siècles donne une image superficielle fausse. En dépit de l'accroissement de la population, déjà considéré comme menaçant par Malthus, cette histoire est, d'un point de vue purement biologique, celle d'un abaissement constant du taux des descendants nécessaires à la conservation de l'espèce. Bien entendu, cela n'a plus été obtenu par un nouveau développement de l'organisme lui-même, mais par le succédané biologique de l'amélioration de tous les facteurs culturels prenant en charge la réalisation organique, avec pour résultat la symétrie entre la natalité et la mortalité. L'abaissement médicalement recherché de la mortalité infantile, les victoires remportées sur le rachitisme et sur la tuberculose, tout cela signifie, dans les faits, que moins de descendants de cet être vivant, de toute façon déjà unipare, suffisent à la conservation de l'espèce. Mais ce fait justement, que la culture humaine ait pris en charge la protection contre les risques de l'existence, porte à penser que l'organisme qui lui est inhérent n'a plus participé par l'évolution à la déconstruction biologique des risques de l'existence. Le seul fait qu'il soit menacé par quarante mille maladies connues et un nombre considérablement obscur de maladies encore inconnues le montre comme un être vivant biologiquement exposé et qui n'échappe à la menace constante avec succès que grâce au fait de sa théorie médicale.

C'est la tâche d'une anthropologie philosophique de faire comprendre le fait que l'homme ne prend plus part aux profits de l'évolution, en tant qu'optimisation de l'adaptation et réduction des risques physiques pour l'existence, et qu'il ne peut se le permettre à long terme que s'il progresse dans sa fuite devant la menace de la sélection naturelle. Les contempteurs du progrès doivent se laisser dire ceci que, certes, son arrêt ne produit pas pour l'instant de dommages culturels et techniques, mais menace assurément le statut d'un monde non darwinien. Car la culture humaine est un programme de secours pour compenser des manques de dispositions biologiques. Cependant, pour l'homme que protège la culture,

l'abaissement des risques de l'existence signifie toujours – en y incluant les risques d'une vie manquée – que les grandes crises aiguës devraient déjà avoir été parcourues, et que l'espèce dans sa globalité s'en est accommodée. En ce sens, les réalisations culturelles élémentaires sont essentiellement aussi des victoires dans le combat pour l'existence, ou bien déjà dans le combat pour le bonheur. On ne devrait pas se moquer de cette dernière expression comme appartenant à la sphère du kitsch bourgeois : elle exprime que l'homme peut atteindre plus, ou croit pouvoir atteindre plus que la conservation de l'existence nue, par répartition égalitaire des moyens de vivre au sens large.

Si nous corroborons la fin de l'évolution biologique en l'homme et par l'homme, nous devons accepter qu'il n'existe aucune retenue à l'évolution instrumentale. Car elle est la compensation nécessaire, non seulement de sa faiblesse biologique *initiale*, mais à plus forte raison, de sa faiblesse biologique *définitive*. Il est possible que l'homme finisse par s'anéantir par son évolution instrumentale. Il ne pourrait empêcher cela que s'il pouvait remettre en route la sélection biologique. En déviant de manière conséquente les conditions de son origine sur ses mondes objectifs, il a mis hors circuit pour lui-même les conditions justement de cette origine, pour vivre dans un monde qui n'est plus fondé ni conservé sur un mode darwinien. C'est l'un des phénomènes les plus familiers de toute domestication, qu'en même temps que disparaît la pression de la sélection, la qualité biologique régresse. Il se peut qu'à mesure que la qualité biologique décroît, la possibilité de la qualité morale s'accroisse, et que sa nécessité soit prise en main. Mais ce n'est pas garanti. Ce dont il s'agit ici est de comprendre les questions qui se posent. Sommes-nous prêts à accepter la naissance du monde non darwinien, même au prix que l'homme – même sans la grande catastrophe qu'il pourrait se préparer lui-même – décline et s'achemine vers sa fin ? La question doit être posée encore plus radicalement : serions-nous seulement en mesure de tirer les conséquences d'une dénégation de cette disponibilité ? La raison du doute est ici que nous ne pourrions octroyer à personne le droit de décider de la non-applicabilité de mesures conservatrices de la vie, parce que cela doit se trouver en dehors de toute compétence exécutive dans un système de partage des pouvoirs. Qui distribue des

compétences pour le ne-pas-laisser-vivre octroie des pouvoirs autoritaires au système politique auquel il fait alors confiance. Car il sera avant tout contraint de faire suivre la délégation de telles compétences par les contraintes de l'adaptation du jugement dans l'exercice de cette compétence. La chose est déjà devenue apparente dans la question de la participation des médecins aux conséquences de la modification du § 218[1]. Ce n'est là qu'une pièce justificative du fait que, en relation avec l'anthropologie, les questions théoriques ne peuvent souvent recevoir de réponse qu'une fois que l'on s'est déjà représenté leur portée pratique.

La crise dans laquelle l'homme pourrait finir doit être observée à la lumière de la crise dont il a procédé, et dans laquelle la perte de la disposition à l'adaptation a engendré de force la naissance de la sphère culturelle des adaptations objectales et institutionnelles. La tâche de la considération anthropologique est de donner à voir les déclarations et les réalisations de cet être vivant à l'aide de ce processus biologique élémentaire en tant que structure génétique unitaire. Une telle exigence est toujours le plus facilement saisissable lorsque l'on cherche à déterminer son maximum à la limite du surmenage. Dans le cas de l'anthropologie, ce critère est fourni en insistant pour donner à comprendre la capacité de réalisation de la conscience humaine à partir des situations de manque spécifiques dans lesquelles le processus biologique originaire avait placé ce système organique. La conscience, ce triomphe idéaliste de la nature sur la nature ne serait, anthropologiquement, que le corrélat d'un embarras presque mortel. Son accroissement et son élargissement, s'ils devaient exister, seraient les correspondances de nouveaux embarras, cette fois-ci historiques, et n'atteignant plus, toujours, la vision de la mortalité. Car l'embarras est la perte de ce qui va de soi dans une situation, par laquelle l'être mis dans l'embarras devient sensible à lui-même et à sa manière d'être envers les autres.

1. Il s'agit du § 218 de la Loi fondamentale allemande sur l'avortement, très discutée dans l'opinion publique. Blumenberg écrit sans doute après la révision de cette loi en 1976. À partir du 21 juin 1976, le § 218 punit l'avortement d'une amende ou d'une peine de prison allant jusqu'à trois ans, en dehors des « exceptions » justifiées par des raisons impératives. Dans 90 % des cas, l'IVG est justifiée par une « situation de détresse », par des raisons d'ordre social. Cette loi connaîtra d'autres révisions *(NdT)*.

Dans la structure de la conscience humaine, il doit déjà être décidé ce que représente la raison en tant que sa forme de réalisation maximale, dans la mesure où elle est la transgression de l'immédiateté de la relation sensorielle à la réalité.

L'intégration d'un organisme à son environnement atteint son degré de perfection dans la fonction immédiate de l'arc réflexe. À tout stimulus, à toute information déclenchante correspond la réaction appropriée, immédiate et précise. Les versants afférents et efférents du système organique sont en complète symétrie. Lorsque le stimulus perçu est comme tel le signal d'un comportement spécifique, cela signifie avant tout la suppression de toute opacité et du même coup de tout acte de différer. Lorsque les stimuli environnementaux – pour quelque raison que ce soit – perdent leur univocité et la précision de leur effet déclenchant, le système de l'arc réflexe perd nécessairement sa belle immédiateté engendrant l'apparence de la résolution pure. Ce qui intervient alors semble être la transposition de la réalisation sur des formes d'élaboration d'une diversité de stimuli. Ce n'est que maintenant que la somme et la constellation d'informations conduit à des résultats spécifiques sur le versant efférent. La « perception » débute, en tant que cet état du récepteur dans lequel il a renoncé, et a dû renoncer, au refus de seulement admettre ou laisser passer des stimuli vagues ou même non spécifiques. Mais ce qui est admis à passer n'a alors justement plus la force univoque du déclencheur ; la perception est un processus d'élaboration non spécifique du stimulus. Sensation et déclenchement sont dissociés. Ce qui signifie que le système organique n'est pas contraint d'agir constamment, mais qu'il peut pour ainsi dire ne pas donner suite au stimulus ressenti, tout comme doivent aussi le faire des récepteurs réglés de façon optimale, lorsqu'ils ont été surexcités par un mouvement densifié de déclencheurs. La conscience n'est pas seulement une instance d'élaboration constante de stimuli, mais aussi la capacité réactive de ne pas donner suite à des stimuli. En lieu et place du ne-pas-donner-suite *externe* par le récepteur correspondant uniquement spécifique est venu le ne-pas-donner-suite *interne* d'un stimulus déjà reçu, qui attend pour ainsi dire son intégration. On appellera cela la latence de la réaction.

Dans les recherches sur le comportement animal, il existe depuis 1940 la « règle de la somme des excitations », introduite

par Alfred Seitz dans ses études sur la formation des couples de cichlides[1]. Elle énonce que, là où sont préformés plusieurs stimuli spécifiques clefs, afin de déclencher un certain comportement, stimuli dont chacun peut entraîner le déclenchement à lui seul, l'accumulation proposée simultanément ou successivement de ces stimuli entraîne un comportement spécifique accru. Chez l'épinoche par exemple, le comportement agressif est déclenché aussi bien par la coloration rouge du ventre d'un rival, que par le fait qu'il baisse la tête en guise de menace ; chacun de ces déclencheurs peut provoquer une agression, les deux ensemble augmentent l'agressivité. La même chose a également été démontrée quantitativement par Leong en 1969 pour l'intensité de la morsure chez la perche *[Perca fluviatilis*[2]*]*.

S'il en est ainsi, alors on peut aussi appliquer la règle de la somme des excitations à un seuil inférieur de la clarté et de l'intensité liées à chaque déclencheur unique ; dans ce cas, seule la somme des stimuli partiels entraînera le stimulus clef suffisant pour déclencher le comportement spécifique. Il est facile de voir que ce déplacement, apparemment anodin, du contenu de la règle de la somme des excitations exige une réalisation du récepteur tout à fait différente, parce qu'elle est encore non spécifique dans ses parties et ne le devient que dans ses résultats. Car, tandis que, dans la constitution originelle de la règle, ce récepteur ne fait qu'attiser un comportement déjà manifeste et identique selon le type, par l'ajout d'une excitation spécifique suffisante à une autre également déjà suffisante, c'est-à-dire par exemple qu'il renforce la sauvagerie de sa morsure, il doit maintenant engranger les excitations encore insuffisantes et réélaborer un tout à partir de leur diversité.

Mais il faut simultanément que le récepteur développe déjà, dès la première excitation encore insuffisante, une disposition préalable à l'arrivée d'autres excitations ; c'est exactement cela que nous pouvons appeler une attitude d'attente, qui est formée par une foule d'excitations partielles d'objets non encore intégrées, qui ne sont ainsi tout d'abord que des objets possibles

1. Alfred Seitz, *Zeitschrift für Tierpsychologie* 4, 1941, p. 74-161.

2. C.-Y. Leong, « The quantitative effect of releasers on the attack of fish Haplochromis burtoni (Cichlidae) », *Zeitschrift für vergleichende Physiologie* 65, 1969, p. 29-50.

et pas encore réels. Ce que je voudrais faire comprendre est que des ressentis, des impressions, des représentations isolés sont en un premier temps des objets incomplets, comme tels toujours en relation avec l'index de la capacité d'intégration. C'est le versant négatif, l'aspect de ce qui leur fait encore défaut. Le versant positif est que, même en tant qu'excitations partielles, ce sont des *atténuations de l'indétermination*, et qu'elles fixent des attentes par égard à la somme et à l'intégration, qui peuvent certes être déçues, mais qui, même dans ce cas auront encore rempli la fonction de faire régresser les caractères d'indétermination. Car leur déception, en tant que correction, est l'établissement de la formation d'objets vers une autre direction qui a déjà progressé une fois pour toutes.

C'est l'excitation qui demeure en deçà du seuil du signe clef suffisant qui permet pour la première fois de percevoir et d'expérimenter que le fait de s'en remettre à la première impulsion n'est rationnel ni dans la perception ni dans l'action, et que c'est dans le fait de différer la relation entre perception et action que se trouve un moment de vérification répété, et donc de supériorité atteignable. Car, apprendre par expérience ne signifie pas tant exploiter des expériences réussies que d'engranger des mésinterprétations hâtives d'impressions premières, et de les mettre au service du retardement.

C'est assurément une question biologiquement importante de savoir si l'émergence d'une conscience percevante repose là-dessus que le récepteur a été dé-spécifié, ou là-dessus que l'environnement a perdu les caractères spécifiques sur lesquels le récepteur était orienté par adaptation. Le changement d'environnement peut reposer aussi bien sur le changement de lieu de l'espèce, qui abandonne ou doit abandonner son biotope originel, que sur la transformation médiate, dans l'histoire terrestre, du biotope originel lui-même. Concernant l'histoire des origines de l'homme, il nous faudra sans doute partir de là que la diminution pour des raisons climatiques des forêts tropicales tertiaires a conduit à la migration d'habitants des forêts vers la steppe. Nous pouvons présupposer que, lors du passage de la frontière entre les deux biotopes, la supériorité des facultés d'adaptation des individus et finalement d'espèces s'est décidée sur le long terme. Étaient supérieurs ceux qui, dans cet espace vital réduit, n'avaient pas besoin d'endurer exclusivement, ou même de perdre, le combat pour l'existence

avec les moyens originaux de leur constitution organique. Le combat pour l'existence ne consiste pas seulement en agression. Celui qui prenait la fuite pouvait être supérieur. Car ici, la fuite signifiait pénétrer dans un espace aux conditions élémentaires incroyablement différentes, et le maîtriser : l'étendue et l'ouverture optique de la steppe.

Ce doit avoir été une crise sélective qui ne pouvait être surmontée que par un degré élevé de facultés de réalisation *non spécifiques*. Il devait s'agir d'une réserve réalisatrice en facultés d'adaptation qui n'avait pas été entièrement épuisée, entièrement utilisée par la forme de vie précédente. C'est en ce point que se trouve l'importance irremplaçable du développement endogène propre du cerveau des primates, avec la promination des centres fonctionnels arbitraires, par opposition aux centres instinctifs non arbitraires. Il est clair que, lors du changement de biotope, migrent aussi les excitations environnementales qui émanent des membres de la même espèce, en tant que « déclencheurs » au sens restreint, à des fins de comportement social et sexuel. Le véritable avantage des espèces animales à forte imprégnation sociale, lors du changement de biotope, repose sur ce délestage par une sphère de déclencheurs garantis entre ceux qui sont de la même espèce et dans l'association sociale. Et dans ce biotope social co-migrant, dans la horde primitive, arrive alors un jour tout ce que le vieux Freud avait imaginé : meurtre du père, inceste, pacte entre les fils, œdipe et tout cela sans fin. Cela va à l'encontre de ces théories anthropogénétiques qui, sur le modèle de la néoténie, veulent faire débuter l'homme entièrement de zéro.

Comme si souvent, la rigidité dans une partie du système favorise son élasticité dans les autres parties. En tout cas, le changement forcé de sphère vitale hausse justement les particularités et les réalisations qui reposent sur une constitution et sur une adaptation spécifiques minimales. Le nouveau biotope n'a pas ce caractère qui va de soi du monde de la vie, mais il est l'espace de la perception authentique, comme quintessence de réactions non spécifiques et majoritairement latentes. Il doit apparaître des impressions *[Empfindungen]* qui ne peuvent pas, ou pas aussitôt être transposées en indications d'actions, et dont la relation ou la constellation introduit seulement le caractère de « l'objet » complexe dans la perception. Dans tous les cas, cela signifie une temporisation dans le comportement, un délai jusqu'à la clarification et l'univocité.

La condition fondamentale, pour un être vivant qui a été contraint de faire précéder les objets des actes utiles à son existence par l'élaboration d'une diversité d'impressions, est cette condition tout à fait élémentaire de disposer toujours encore de temps. C'est l'avantage de la steppe sur la forêt vierge, qui propose aussitôt certes des cachettes, mais aussi toujours ce qui menace, dans l'environnement proche. Si le vaste espace de la steppe peut être appréhendé optiquement – et cela signifie toujours simultanément : structuré selon des distances et donc selon des temps de mises en garde évaluables – alors est conquis ce laps temporel qui laisse place à un comportement qui ressemble à nos yeux à de la réflexion et à la recherche d'une décision.

Ici débute une partie de cette dignité spécifique, et comparativement, gravitationnelle de l'homme, qui consiste en l'évitement de la hâte et de la précipitation, de la vélocité et de l'insouciance, de l'immédiateté et du manque de conscience. C'est toujours une impression plutôt animale et instinctive qui se dégage de l'homme de la décision rapide et de l'agir résolu ; ces derniers semblent les mieux adaptés pour faire face aux situations de besoin et de danger. Mais cette confiance animale disparaît à mesure que disparaît la peur, et que les décisions rapides ne semblent plus nécessaires. C'est alors celui qui doute, celui qui diffère avant d'agir, qui gagne la confiance. Une note de Kant sur le doute, datant de l'hiver 1765-1766, s'achève sur ces mots : « J'aspire à l'honneur de Fabius Cunctator[1]. » L'homme hésite et temporise, non pas parce qu'il a la raison, mais il a la raison parce qu'il a appris à s'octroyer le luxe de l'hésitation et de la temporisation. La raison est la quintessence de réalisations présomptives anticipatrices, provisoires aussi, dont la valeur anthropologique limite est que nous pouvons avoir conscience de devoir mourir, et que nous avons toujours affaire à cette conscience.

1. KANT, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe XX, p. 175 ; voir aussi à ce sujet la note de l'éditeur, XX, p. 496, sur des parallèles avec la fin des *Rêves d'un visionnaire*, avec la lettre à Mendelssohn du 8 avril 1766 et sur « les informations concernant l'organisation de ses cours du semestre d'hiver 1765-1766 ».

Dans l'usage habituel du langage, et selon la phénoménologie, une telle conscience de la temporisation dans l'élaboration de diversités se nomme « intentionnelle ». Il ne fait aucun doute que l'intentionnalité en tant que structure d'une conscience non spécifique interrompant l'arc réflexe ne peut pas n'être née qu'au moment du changement de biotope. Pour celui-ci et lors de celui-ci, elle devait être déjà disponible, comme cette avance précisément que le développement endogène du cerveau avait présumée. Mais l'avantage sélectif de cette avance n'est proprement exploité, spécifié, que lors de l'abandon du biotope originel. Il est clair que cette structure de conscience-là favorise des formes de vie qui sont liées au changement et à la migration. Que l'homme ait finalement été un être à tout le moins préparé à la théorie, cela ne peut qu'avoir été une prédisposition de cette structure de conscience qui n'allait nullement de soi, qui n'était nullement idéale par son origine. Elle est liée au renoncement à l'immédiateté, et y renoncer comme y aspirer est certes, le plus souvent, une affaire de nostalgie esthétique.

Pour ce type de considération, l'immédiateté, comme ouverture à toute réalité et comme le fait de s'y adonner sans réserve, devient incertaine. Dans sa structure mature, la conscience est certes une perturbation de l'immédiateté, en tant que simple parcours de l'énergie à travers la *black box* du système organique, depuis le versant afférent vers le versant efférent ; mais elle ne l'est que parce qu'elle avait déjà son origine dans une perturbation des présupposés de cette immédiateté, dans la possibilité brisée d'établir le jeu conjugué spécifique entre signal et comportement, déclencheur et réaction.

Ce n'est pas la conscience, qui aurait pour ainsi dire pénétré dans ce système comme un mystérieux étranger, qui est le perturbateur, mais c'est déjà l'arrangement avec la perturbation, l'élaboration organisée des données d'orientation qui restent encore possibles après coup à l'égard d'une réalité tout d'abord nivelée. La conscience n'est pas la cause première de la temporisation, mais elle en est la forme d'apparition déjà exploitée : dans la mesure où elle est intentionnelle, elle exploite le temps qui est à gagner dans l'étendue de l'espace. Seul le *gain de temps* permet de réparer la perte de la correspondance exacte entre excitation et réaction. La nouvelle optique distanciée de l'habitant de la forêt qui s'est enfui rend possible quelque chose qui n'existait pas, et n'avait pas besoin d'exister, dans les conditions devenues obsolètes : un comportement qui anticipe dans le temps, des actions préventives dans l'espace de jeu de la fuite, de la cachette et de l'armement. Lorsqu'il arrivera que la raison, en tant que science, culmine un jour dans la prédiction la plus exacte d'événements futurs, elle ne fera qu'exécuter la réalisation initiale originelle de la conscience dans le complexe de ses préventions. La raison est, de façon tout à fait essentielle, un organe d'attentes et de développement d'horizons d'attentes, la quintessence de dispositions préventives et d'attitudes anticipatrices provisoires. En cela, elle reste égale à elle-même depuis le premier jusqu'au dernier jour de son existence terrestre.

Je voudrais ici répondre à une objection à portée de main, que l'on trouve aussi chez les critiques du schéma excitation et réaction. Dans cette intrication totale entre l'organisme et l'environnement, ils regrettent de ne pas trouver la moindre allusion à la spontanéité. Alors qu'il existerait pourtant des restrictions importantes eu égard auxquelles le schéma ne pourrait être maintenu qu'en le simplifiant grandement. L'une de ces restrictions consisterait en ceci que la même excitation spécifique ne déclenche pas avec assurance la même réaction spécifique et intensive ; il faudrait bien plutôt tenir compte de l'intervention d'un facteur temporel, en ce que la restauration d'une disponibilité équivalente à répondre à l'excitation serait dépendante de la distance qui la sépare du déclenchement précédent. Si l'on reste en deçà d'une certaine distance temporelle, l'excitation normale peut échouer, et si l'on va au-delà, la clarté et l'intensité de l'excitation peuvent être de valeur inférieure. Mais la valeur limite est que la réaction se produise même dans le cas d'une excitation nulle, pour peu que le récepteur n'ait pas été sollicité depuis suffisamment longtemps. La prédilection pour ce cas est celle pour la prétendue spontanéité et ses formes préalables. Prétendue dis-je, car ce phénomène ne fait que renforcer le mode de considération énergétique du schéma de l'excitation et de la réaction, en ceci que le récepteur finit par libérer même sans déclenchement l'énergie bien trop longtemps engrangée. Mais la considération énergétique de la relation entre émissaire de signal et récepteur ne conduit à aucune théorie de la conscience, parce qu'elle ne peut pas être exclusivement quantitative.

Si seule la diversité des excitations peut représenter l'agent suffisant pour un certain agir, alors il ne saurait être question là de la simple accumulation quantitative de données sensorielles sous-dosées chacune en soi. Cela réduirait le facteur d'assurance dans le déclenchement au hasard de la dose d'excitation encore à venir à chaque fois en dernier. Il nous faut plutôt nous représenter le processus comme l'établissement d'un texte à partir de signes divers, mais clairement ordonnables. Les excitations qui, chacune pour elle-même, ont été dé-spécifiées par le changement d'environnement et l'imprécision dans la nouvelle optique des grandes distances fournissent la motivation suffisante par leur capacité à se laisser ordonner, et cela veut dire : *nous ne pouvons être motivés que par des objets*. Y compris et justement par des objets *absents*. Car la capacité de représenter les caractéristiques, y compris d'un objet absent, de telle sorte qu'ils viennent prendre la place du débordement aveugle de l'embouteillage énergétique, et deviennent capables d'engendrer une forme d'action orientée, est la capacité du concept. Une action aussi simple que l'installation d'un piège et l'observation des règles pour le surveiller exige le remplacement de l'information sensorielle par celle du concept. Il permet à l'action concernant un objet absent de s'organiser comme si cet objet était présent et disponible. Le concept oriente des complexes entiers d'éléments moteurs en direction d'un but non donné ; lui seul permet ce que nous appelons la volonté.

Ces préalables de l'anthropogenèse deviennent plus clairs grâce à quelques données de l'anatomie du cerveau. Il est tout à fait évident que, dans la mesure où il permet les réalisations synthétiques d'une conscience pour des diversités de données, le cerveau humain n'est plus aussi dépendant que ses prédécesseurs de l'acuité de la réception de chacune de ces données isolément. Au lieu de cela, par l'augmentation du poids proportionnel du cerveau, par l'agrandissement de la surface, et surtout par le doublement de taille d'une cellule du cerveau prise isolément, il faut comprendre avant tout l'augmentation de la capacité de réalisation comme étant celle de l'élaboration interne de données. Le premier saut dans l'accroissement de la capacité de réalisation interne se trouve sans doute dans la naissance de la vision en perspective, déjà chez les primates. Car la vision perspectiviste repose justement sur la capacité de rapporter l'une à l'autre deux impressions optiques légèrement différentes, et de les interpréter spatialement dans leurs différences. La vision perspectiviste est encore entièrement coordination d'impressions simultanées, alors que le passage à des réalisations conceptuelles présuppose déjà l'intégration d'excitations temporellement différentes. Si, d'après Blinkov et Glezer, le volume des cellules ganglionnaires du cerveau a doublé chez l'homme par rapport au singe[1], alors ce sont avant tout leurs superficies qui se sont agrandies, ce qui donne par conséquent place à davantage de synapses et du même coup à plus de connexions pour la réalisation du travail interne au cerveau.

Il est clair qu'une telle structure de réalisation, ainsi étendue et surplombant une diversité d'éléments, et que nous appelons conscience, autorise cet inestimable avantage de ne pas seulement pouvoir percevoir des déclencheurs spécifiques d'actions liés à l'espèce, par la somme d'excitations partielles, mais aussi de rendre possible une adaptation par expérience de l'individu. Elle consiste en ceci que des situations déjà achevées – que ce soit positivement ou négativement – rendent possible une avance de disposition pour maîtriser d'autres situations, spécifiquement comparables, c'est-à-dire permettent une préparation abrégée pour affronter ces situations. Mais le prix à payer pour tous ces avantages, pour cette élasticité dans la relation entre perception et action, est que le caractère déterminé de l'arc réflexe, la *sécurité* des excitations clefs, singulières ou interchangeables entre elles, a été perdu. Toute expérience est frappée du sceau de l'*indétermination*, au même titre bien sûr que ses anticipations et ses préjugés – qui déterminent provisoirement son attitude – concernant une détermination possible ou pas même à attendre. C'est que, avoir un horizon est quelque chose de tout autre qu'avoir un environnement de caractéristiques déterminées et déterminantes. Lorsque les processus d'élaboration du monde perceptif se font longs, que l'horizon de l'inattendu perdure de manière intérimaire, lorsque devient oppressante l'ouverture des directions à partir desquelles peut se décider tout ce qui sera le monde de l'homme – alors il existe un complément d'un nouveau type d'une telle indétermination dans la conscience, ou, de façon plus neutre : dans l'état d'âme. C'est l'*angoisse*.

1. S. M. Blinkov et I. I. Glezer, *Das Zentralnervensystem in Zahlen und Tabellen*, Iéna, 1968.

Le monde des cachettes et des protections dans lequel le prédécesseur de l'homme avait mûri jusqu'à acquérir sa réserve cérébrale réalisatrice, le biotope de la forêt, de la forêt vierge, est un environnement sans horizon. On ne saurait trop y insister. Ce n'est pas seulement, comme on aime tant à le dire, qu'un horizon originellement étroit serait élargi, mais c'est la première fois qu'un horizon est seulement posé, comme quintessence de possibilités non encore investies d'objets, qui entrent, par l'horizon, dans la sphère de la perception. L'horizon est un seuil simplement apparent ; mais il est déterminant dans le devenir conscient d'un être dont l'optique est précisément limitée, dans la vastitude de l'angle optique, par le rapprochement frontal des yeux et par la prééminence de la vision perspectiviste. Ce qui signifie, exprimé en langage de tous les jours, que nous ne pouvons voir *que d'un côté*, mais que nous pouvons être vus *par tous les côtés*. Les objets de la perception, dans leur déterminité déjà atteinte, ne se détachent toujours que dans un étroit fragment de l'arrière-plan non maîtrisé. Là où il n'est pas possible, ou bien là où il ne devient possible que par un rétrécissement extrême de s'adapter à ce qui vient, de l'anticiper en en jugeant par avance, là prend place l'angoisse. L'angoisse est le signal du cul-de-sac, de la syncope vagale tout de même évitée en elle : l'homme est justement un être d'angoisse extrême parce qu'il est « spécialisé » en issues hors de situations extrêmes, parce que chez lui, le seuil de « l'absence d'issue » absolue est situé extrêmement haut[1].

Ce n'est pas un hasard s'il existe une relation pathologique spécifique entre l'espace et l'angoisse : comme agoraphobie ou comme claustrophobie. Les deux sont des pathologies de l'horizon de la perception, des emballements névrotiques du degré d'inconnaissabilité de ce qui peut arriver. La pure itération de telles angoisses est ce que Eugen Bleuler a appelé la « phobophobie », la simple peur de la peur suivante. Elle est cet encore-indéterminable face auquel cette peur pourrait se donner peur. L'horizon nu est l'adversaire premier et originel de la conscience humaine et de sa familiarité avec le monde, et en ce sens aussi, antagoniste de la raison, dans la mesure où elle est liée au concept en tant que pré-saisie de ce qui est

1. Rudolf Bilz, *Die unbewältigte Vergangenheit*, Francfort-sur-le-Main, 1967, p. 242-275.

encore absent, mais dont on peut s'attendre qu'il devienne déterminable et possible.

C'est pourquoi la quintessence de la rationalité est la prévention. La prévention est la disponibilité envers tout ce qui est possible dans un horizon donné. L'angoisse est alors l'index de l'incapacité à la prévention, et l'angoisse restante, dans un monde de prévention presque entièrement parfait, est l'index de l'importance qualitative du reste de fatalité quantitativement négligeable. Génétiquement, l'angoisse et la rationalité sont des valeurs antithétiques limites. Un principe des recherches sur le comportement est que l'investissement émotionnel de situations données répète leur degré de risque en termes d'histoire du développement. C'est pourquoi l'angoisse recèle, en concentré, l'expulsion génétique de l'émotionnalité de l'humanité tardive : elle représente le degré de l'objectalisation non encore réalisée, le seuil d'alarme des préventions qui restent à prendre. L'angoisse se rapporte au champ inoccupé des instruments conceptuels, qui trouve son premier investissement dans le plus hâtif de tous les préjugés : la distinction et la polarisation entre ami et ennemi. C'est là le début, et c'est aussi à la fin le symptôme de la perte pathologique de confiance en la possibilité d'une économie adéquate au sein de la rationalité, ou même de la sur-rationalité.

S'il est juste que la motion et l'émotion se trouvent dans une relation indissoluble, et ce, de telle sorte que l'unité du déroulement d'un mouvement est fondée sur l'unité du sentiment qui s'y trouve investi pour le but du mouvement, alors il est vrai aussi que l'intentionnalité de la conscience, comme structure d'intégration des objets, ne suffit pas encore en elle-même à parcourir également le signe structurel préalable et à le transformer, de signe annonciateur, en présence. Pour une conscience non encore intéressée par la théorie, on ne sera pas en droit de présupposer un libre penchant pour l'objectalisation. Pour qu'elle puisse de plus accomplir sa réalisation, cette conscience préthéorique est bien plutôt dépendante de la plus forte de toutes les émotions, qui la soumet à l'obéissance de l'intentionnalité et la pourchasse à travers la légalité de celle-ci : à l'angoisse. L'émotion est le versant énergétique de l'intentionnalité, tout comme, selon la démonstration de Hans Jonas, le sentiment conduit l'action par-delà toutes ses phases intermédiaires, « enjambe » l'action en tant qu'« intention

émotionnelle constante ». Jonas encore : « C'est pourquoi l'apparition du mouvement érigé sur de longues distances (comme chez les vertébrés) caractérise la montée d'une vie émotionnelle. À la racine de la chasse, il y a l'avidité, à la racine de la fuite, la crainte[1]. » L'émotion rend possible l'atteinte de buts lointains, elle est l'un des présupposés de l'*actio per distans*, de toute interposition de distance entre pure représentation et accomplissement. Elle rend possible que la distance spatiale soit surmontée, en conservant une finalité identique, par la séquence temporelle d'actions en tant qu'approches. L'émotion fonde aussi la force portative sur des distances qui ne sont encore pré-données par aucune perception mais seulement par le concept. C'est dans une telle distance que finit aussi par devenir possible ce qui est l'index phénoménal de toute liberté : le détour. Le détour est la démonstration de l'assurance du sentiment fondamental portant vers la visée de l'intention. « L'arc de son détour est le siège de la liberté et du risque de la vie animale[2]. » Bien sûr, l'auteur moderne, lorsqu'il parle d'émotion, pense naturellement par prédilection à la passion, au désir pulsionnel, à la soif de posséder, à l'aspiration au bonheur ; mais ce ne sont là qu'à peine encore des émotions, qui se trouvent dans une relation immédiate avec la pure autoconservation, qui exigent des actes d'élaboration d'un monde aux qualités inconnues, ainsi que l'annonce le caractère archaïque de ce que l'on appelle la « peur panique ».

La supposition que toute angoisse remonte au trauma de la naissance a quelque chose à voir avec l'analogie ontogénétique par rapport à la phylogenèse dans la mesure où la position de l'angoisse, dans le développement de l'humanité, avait également été liée à la sortie du biotope familier et protecteur, en direction de l'espace ouvert, de la voie dégagée sauvage. Dans cette mesure, la racine de toute angoisse est toujours la scission d'une symbiose originelle.

C'est seulement en tant qu'atavisme que l'angoisse appartient à la pathologie de la relation humaine au monde. Comme elle n'est souvent plus en mesure de réaliser l'objectalisation à

1. Hans JONAS, *Organismus und Freiheit*, Göttingen, 1973, p. 155 ; *Évolution et liberté*, trad. fse de Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 2000.

2. H. JONAS, *Organismus und Freiheit*, p. 160.

laquelle elle avait incité phylogénétiquement, elle pousse à des substitutions d'objets pour l'innommé de son objet supposé. Elle se fabrique des rituels pour bannir les démons, pour nommer le seul grand ennemi, pour adoucir par des illustrations la puissance sans image. Le terrifiant se construit ses habitats. Le retour dans la caverne – de la forêt, de la terre, de la chair – est l'aspiration secrète, dont tous savent que personne ne peut se la permettre. L'angoisse est, comme le langage le dit, paralysante ; encore plus clairement dans l'épouvante. C'est là un important résidu de ces instants dans l'histoire du développement où la fuite devenait impossible, parce qu'il n'existait aucune assurance sur la *direction* de la fuite, avant que l'on n'ait pu déterminer l'origine et le type d'un objet auquel la peur et l'épouvante étaient liées. La peur paralyse, elle fige sur place, elle empêche le mouvement de la fuite, elle met pour ainsi dire tout en œuvre pour que le sujet se plie à sa tâche de n'accepter rien d'autre que des objets. Si l'on se trouve face aux archaïsmes pathologiques du rapport humain au monde, on ne doit pas oublier quel gain incomparable l'espèce humaine a tiré de ce risque. En dépit de toute sa pauvreté dans le standard de sa constitution biologique, et avec la carence d'assurances comportementales programmées, l'homme est un être extraordinairement stable en termes génétiques et biologiques, avec un legs minimum de modifications récentes dans l'adaptation. Nous savons pourquoi, sur un système organique culturellement délesté de la pression de l'environnement par stabilisation de mutations, ne se produisent pas de modifications héréditaires sélectives. Seule la médecine scientifique a obtenu pour la première fois des mutations exclusivement létales, et donc devenues à peine manifestes, dans la constitution génétique. Mais toute l'adaptation qui a jamais été possible dans l'histoire humaine s'est imposée comme forme d'action stabilisée, comme institution, comme concept, et finalement comme raison en près de trois mille variantes de formes culturelles. Biologiquement, l'espèce humaine se singularise parmi tous les êtres vivants sur terre par le très haut rang de sa constance et de son identité, c'est-à-dire avant tout par l'absence de développements particuliers stériles les uns envers les autres. Mais cela veut dire en même temps : il n'existe pas de développement de l'homme vers le bas, en dessous du degré d'*Homo sapiens sapiens*, mais pas non plus au-dessus de ce

degré. Il n'existe pas d'autre solution pour l'homme. « S'il existait d'autres solutions, tout aussi bonnes, peut-être même meilleures que l'actuelle constitution génétique, alors les races humaines auraient dû se séparer en sous-espèces différentes, comme on peut l'observer sur de nombreux exemples chez d'autres mammifères[1]. »

L'homme est, génétiquement, un produit final. Chacune de ses variantes est pathologique, parce qu'il n'existe pas de facteurs qui pourraient favoriser des variations non pathologiques. Ce qui tient sans doute aussi à l'adaptation optimale que l'homme a entreprise en direction opposée de toutes les adaptations biologiques, en ce qu'il s'est taillé son environnement culturel en fonction de son corps tel qu'il était. Le prix de l'unité et de la constance de l'espèce humaine est l'apparition d'anomalies dans la série chromosomique morphologiquement identique, autrement dit le paradoxe d'une constance de très haut degré de l'espèce, malgré la relative labilité, liée à toute domestication, du génome. Aucun mutant ne peut s'imposer contre un environnement qui est d'emblée aménagé contre sa possibilité[2].

C'est le haut degré de constance génétique de l'homme récent qui crée l'identité de l'humanité. Il est le présupposé anthropologique pour qu'il y ait *un* monde, avec ses infinies possibilités d'identification, de télépathie et de délégation. Il recèle aussi la capacité de principe de la faculté d'entente et de la possibilité de compréhension des cultures entre elles. Il existe là beaucoup de travail descriptif, mais rarement de la désespérance descriptive quant à l'accès comme tel. D'un autre côté, la différence des cultures est ce qui empêche toute contrainte de différenciation sur le système organique homme lui-même, qui est protégé par sa culture. Par là est effleuré le principe fondamental de toute anthropologie culturelle et de son rapport à l'anthropologie philosophique : la différenciation des cultures est la substitution pour la différenciation de l'homme lui-même, laquelle n'est plus ni possible, ni souhaitable dans l'association de communication et d'information modernes. Les pressions et les

1. J. LEJEUNE, « Über den Beginn des menschlichen Lebens », dans *Die Herausforderung der vierten Welt*, Cologne, 1973, p. 45.

2. Le dimorphisme sexuel XX/XY est la seule non-identité qui apparaisse morphologiquement dans le génome d'*Homo sapiens*.

contraintes adaptatives, qui ne sont originellement supportées que biologiquement, de la réalité extérieure sont amorties sous forme de « culture ». Pourtant, là où la protection de l'habitacle culturel défaille, là où l'arrière-plan d'une réalité non élaborée perce à travers l'habitacle, la capacité d'évitement et d'adaptation du système organique est relativement faible, et comme il faut le craindre, encore en voie de diminution. Il a certes été dit que l'homme était l'être qui s'habitue à tout ; mais c'est sans doute là une phrase qui a été exprimée sous le présupposé du tampon culturel entre la réalité et le corps. Seulement, la stabilité relative de l'habitacle culturel ne laisse approcher que si rarement du corps des demandes exigeantes que là, même des gênes relativement minimes pourront apparaître comme extraordinairement grandes.

Dans la diversité descriptive présentable des réalisations de l'homme, le meilleur slogan pour saisir le principe d'unité est celui de la « distance ». C'est pourquoi une réponse à la question de savoir comment l'homme est possible pourrait être : *par la distance*. Pour comprendre, dans cette réponse, l'unité fonctionnelle systématique des diverses réalisations possibles à l'homme – et le travail d'une anthropologie philosophique ne saurait rien être d'autre –, il devient incontournable de présenter de manière plus détaillée, dans une schématique radicalisée, la situation génétique de départ de l'homme. La morphologie des trouvailles paléoanthropologiques ne nous fournit guère de point d'appui pour cela. Toute morphologie saisit toujours déjà le résultat de cette pression qui a été exercée dans la situation de départ sur le système concerné. Les adaptations morphologiques à la bipédie ne nous livreront jamais l'accès à la contrainte qui a conduit à l'érection de soi et aux modifications secondaires corrélatives du système organique.

Il existe deux théorèmes – et peut-être n'y en a-t-il absolument que deux possibles – sur le statut initial hypothétique de la phylogenèse humaine : le théorème de l'animal en fuite de Paul Alsberg (*Das Menschheitsrätsel* [L'énigme de l'humanité], Dresde, 1922[1]), et la thèse de la néoténie de l'anatomiste

1. Il existe une traduction en anglais réalisée par Alsberg lui-même peu avant sa mort : Paul ALSBERG, *In Quest of Man, a biological approach to the problem of man's place in nature*, New York, Pergamon Press, 1970 *(NdT)*.

hollandais Louis Bolk (*Das Problem der Menschwerdung* [Le problème du devenir-humain], Iéna, 1926). Située temporellement entre ces deux ouvrages, il y a l'invention du concept de la « protérogenèse » par Otto H. Schindewolf (*Entwurf einer Systematik der Perisphincten* [Projet d'une systématique des périsphinctes], 1925[1]). Ce travail appartient au versant de la thèse de Bolk, mais il mérite d'être mentionné, non pas seulement en raison de sa priorité temporelle – le plus souvent c'est un travail plus tardif de Schindewolf qui est évoqué comme preuve de la formation très tôt chez lui de ce concept (*Das Problem der Menschwerdung, ein paläontologischer Lösungsversuch* [Le problème du devenir-homme, une tentative de résolution paléontologique], 1928[2]) –, mais aussi parce que la logique du processus de cette formation conceptuelle devient saisissable de manière tangible chez Schindewolf.

Ces deux positions si voisines, et découlant sans doute aussi pour cette raison du statut théorique atteint, ont en commun de vouloir expliquer comment on a pu en venir, au milieu de formes de primates spécialisés et adaptés aux environnements, au type non spécialisé et largement dépourvu d'adaptation qui doit absolument être présupposé comme une forme préalable du développement en direction de l'homme.

Dans les deux théorèmes, la capacité au développement et le besoin de développement sont condition et explication : ici comme là, le *primitivisme organique* de l'homme, qui détermine son apparition biologique dans le type de la jeunesse physique, est le résultat d'une régression. La différence décisive consiste à savoir si une telle régression peut encore avoir lieu par la disparition graduelle de spécifications qui ne servent plus, comme Alsberg le suppose pour l'animal fuyant, ou bien si elle peut plutôt être expliquée par l'arrêt à un degré primitif de l'ontogenèse, comme le veut Bolk. Le résultat est toujours l'économie extrême pour un préambule biologique de l'anthropologie. Mais il est vrai dans les deux cas que la morphologie ne nous présente toujours que le phénotype dans des exemplaires individuels, alors que le développement du clan ne se fait que par populations ; dans ces dernières, l'ensemble

1. *Neues Jahrbuch für Mineralogie*, supplément 52, 1925, p. 309-343.
2. *Jahrbuch der Preussischen Geologischen Landesanstalten* 49/II, 1928, p. 716-766.

de l'état du génome n'est que représenté par les phénotypes, et exposé aux facteurs sélectifs, tandis que ce qui arrive vraiment consiste en un complexe d'ontogenèses qui ne présentent toujours que des situations discrètes.

Pour sa théorie de la protérogenèse, Schindewolf est parti de la question facile à comprendre de savoir si le schéma de la loi biogénétique fondamentale de Haeckel vaut constamment, au moins dans sa structure brute, selon laquelle les phases les plus tardives du développement de la phylogénie, en tant qu'elles sont, embryologiquement à chaque fois les derniers stades du processus intra-utérin, sont pour ainsi dire ajoutées. Schindewolf considérait à tout le moins comme possible l'application inverse : que les stades qui apparaissent jusque-là dans le développement comme embryonnaires sont pour ainsi dire prolongés et poussés en avant vers la phase extra-utérine. Ce qui signifie, exprimé de manière un peu plus directe, que la capacité d'élever des enfants prématurés peut être spécifiquement stabilisée. Voici comment Schindewolf a décrit cela, de la façon la plus concise et rétrospectivement à sa première conception de 1925, dans le dernier de ses travaux sur le thème de la « phylogénie et de l'anthropologie », qui n'a pu paraître qu'après sa mort.

> La palingenèse récapitulative représente le mode de déploiement de loin le plus répandu. À côté de cela, il existe encore un autre déroulement du développement, dans lequel apparaissent à l'inverse, dès les premiers stades de la morphogenèse, de nouvelles caractéristiques de façonnement introduisant une nouvelle direction du développement, tandis que les stades mûrs et anciens reproduisent des états préalables de l'histoire du clan *[Stamm]*. L'histoire du clan n'est donc pas, ici, récapitulée par les stades jeunes, mais au contraire par les plus tardifs, qui reviennent à des façonnements plus anciens de leur série clanique[1].

C'est ainsi que dans le développement du crâne des primates, la ressemblance avec l'homme est toujours plus grande dans les stades de jeunesse que dans les formes mûres, ce qui est reconnaissable au changement de proportion entre le crâne du visage et le crâne du cerveau. Le crâne humain est nettement

1. Otto H. SCHINDEWOLF, dans *Neue Anthropologie* I, H.-G. GADAMER et Paul VOGLER (éd.), Stuttgart, 1972, p. 251.

caractérisé par la régression du crâne du visage au profit de la capsule du cerveau, et c'est vrai aussi pour des stades infantiles de pongidés.

Tout se passe donc comme si, chez certaines formes antérieures à l'homme, seuls les stades de vieillesse des pongidés avaient disparu, de sorte que la première forme n'aurait fait que se stabiliser au cours de l'ensemble de la durée de la vie. Dans la chaîne des ontogenèses, les nouvelles caractéristiques se sont progressivement étendues à tous les stades de croissance et, de la sorte, ont refoulé complètement les caractéristiques de vieillesse des prédécesseurs. C'est donc qu'à l'encontre de la loi fondamentale de Haeckel, les premiers stades du développement n'attestent pas d'un passé mais anticipent l'avenir du développement de l'espèce. C'est ce que le zoologue anglais L. S. Berg a qualifié, en 1926, et en utilisant une expression astronomique, de « précession » – à savoir : l'avancée de l'ontogenèse dans la philogénèse. Cela ne serait donc pas tant une rétention du développement, comme chez Bolk, que plutôt un refoulement de stades de vieillesse au profit de la stabilisation durable de formes de jeunesse. Ce qui, chez tous les primates ne serait que de simples stades transitoires de l'ontogenèse se trouverait finalement consolidé chez l'homme. Ce n'est que dans un cas limite que cela pourrait reposer sur une préférence par le tri naturel pour les stades infantiles – peu exposés aux facteurs de sélection ; plus probables sont des déplacements endogènes primaires de la régulation hormonale de la croissance, qui pourraient peu à peu avoir déplacé le stade de jeunesse vers le domaine des facteurs de sélection, par où alors ce développement aurait également pu avoir été favorisé de manière exogène.

Par comparaison, on peut se remémorer le phénomène de l'accélération chez les jeunes au cours du siècle dernier, c'est-à-dire un processus tout d'abord purement biologique endogène, mais qui a conduit progressivement à un déplacement de la relation entre les générations par le fait de devenir adulte, tandis que se maintenait la dépendance économique, institutionnelle, juridique et intellectuelle. Finalement, cette relation biaisée s'est vu inféodée à la pression de propositions d'adaptations programmées de la superstructure institutionnelle sur l'infrastructure cette fois-ci avant tout biologique. Tout comme pour le développement endogène du cerveau, nous avons aussi, avec l'accélération de la croissance corporelle et de la maturation sexuelle, tout d'abord un processus de type sélectivement indifférent, orienté de façon autonome, et qui ne rend possible que par des déterminants externes un saut dans le développement qui devient manifeste également à l'extérieur.

De par sa fonction, la précession présente une analogie que l'on ne peut méconnaître avec ce qui a été désigné par Hugo Spatz, pour le développement du cerveau, comme promination. De la sorte, il peut même arriver que soient promues des caractéristiques tout d'abord plutôt désavantageuses. Ainsi la croissance du poids du cerveau, qui a dû représenter une charge croissante du squelette dit post-crânial chez les primates se déplaçant à quatre pattes, ou du moins pas essentiellement en position érigée. C'est donc uniquement une réorientation de type endogène – qu'on la désigne comme un empêchement du développement ou comme précession – qui a pu provoquer (par-delà la capacité de reproduction, seule déterminante sélectivement), tout d'abord indépendamment d'avantages existentiels extérieurs, des particularités telles que la *phase de jeunesse* prolongée de l'homme, son *temps de croissance,* seul à être aussi lent parmi tout le groupe des primates analogues, et pour finir également cette phase de vie tout aussi unique qu'est la *vieillesse*. Arnold Gehlen a formulé, comme une « loi anthropologique générale », la relation entre ces processus et ces particularités sous le titre de la « retardation », en la reconduisant à des spécificités et à des modifications du système endocrinien. Ce théorème de la retardation explique le plus parfaitement la réduction des instincts chez l'homme, une perte de structures biologiques d'adaptation, qui s'est entretemps révélée non acceptable sous cette forme radicale par la recherche comportementale, parce qu'il s'est trouvé une foultitude de constituants résiduels de déterminations instinctives, et peut-être même un surnombre – ainsi que l'a montré ces dernières années le retour critique du pendule à l'encontre de ce déterminisme éthologique.

Mais le théorème de la *retardation* néglige la question de l'origine de la démarche érigée, de la bipédie, en tant que question fondamentale de l'histoire du développement de l'homme. Dans un champ dans lequel nous ne savons presque rien et peut-être ne saurons presque rien à l'avenir, il doit être permis de choisir le modèle le plus efficace. La supériorité du théo-

rème de l'animal fuyant d'Alsberg réside dans la monstration d'une situation aiguë susceptible de correspondre à la capacité conquise de manière endogène à mettre à profit la situation pour réaliser un saut décisif, et même une avancée du développement. De ce moment endogène, Alsberg ne parle pas. Mais il montre avant tout en quoi peut avoir consisté l'avancée décisive gagnée avec l'achèvement de l'auto-érection : la capacité à l'*actio per distans* comme radical spécifique du complexe de réalisations de l'homme.

C'est une hypothèse qui correspond encore le mieux au scénario originel devenu si prisé de nos jours dans la paléoanthropologie. L'animal en fuite, qui est pensé comme le prédécesseur de l'homme, est pris dans un cul-de-sac, dans une situation sans issue face à ses assaillants. Étant donné qu'il a progressivement perdu, en tant qu'animal fuyant, la disposition au combat rapproché corps à corps, il ne peut recourir, au vu de la situation de danger aigu, qu'à une réserve de réalisation qui réside dans sa primitivité même. C'est sa capacité à ne modifier tout d'abord que momentanément sa position corporelle et à libérer ses extrémités avant dans le but de se défendre par le jet de projectiles. La possibilité de l'invention, de la simple perception de la capacité à s'approprier, par exemple les objets propres à être jetés, qui se trouvent par là et que la nature a produits par hasard, cette possibilité doit être ajoutée au compte de la réserve de réalisations. Ici, la sélection n'a pas fait le travail à moitié : tout échec dans cette situation avait peut-être déjà été puni des millions de fois par la condamnation biologique normale de l'éviction de la série des ancêtres des organismes. Dans cette mesure, le scénario originel est aussi fortuit que tout le reste dans l'évolution, parce qu'il ne retient à bon droit le succès unique, dans le nombre incommensurable des échecs, que parce que ce succès n'en était un, en termes de théorie de l'évolution, que par ses conséquences.

Comme c'est déjà le cas pour l'ensemble de l'évolution, à ce cas également s'applique la phrase décevante que le surnombre renversant des voies du développement ne conduit pas à l'homme. Le plus grand nombre, et de loin, des genres animaux, n'apparaît pas dans la série des prédécesseurs de l'homme. C'est une phrase qui trahit à tout le moins le labeur, si ce n'est le caractère hasardeux, des efforts de la nature pour se produire comme sommet de ses réalisations dans l'homme lui-même. Mais seule la situation sans issue, seul le désarroi mortel met à l'épreuve et confirme les capacités de cet organisme, capacités que la réalisation fondamentale de l'animal fuyant tentait pour ainsi dire de rendre stationnaires. Il ne mettait plus la distance entre lui et son adversaire par son mouvement propre, mais par une réalisation préventive à travers l'espace qui, ici, comme dans toute fuite, coupait court au contact corporel immédiat.

Le scénario originel d'Alsberg est plus dramatique que le théorème du simple passage du biotope de la forêt vierge à la steppe. Mais sa difficulté réside dans le fait de rendre « enseignable » *[erlernbar]* l'invention unique de l'auto-érection et de l'action de jeter. On ne peut, là, que dire ceci : seul peut apprendre celui qui peut déjà apprendre. Mais ce qui fut appris, dans cette invention de la fuite stationnaire en tant que mise à distance de l'assaillant, était, dans son succès durable, le renoncement au principe de la fuite, indispensable à la déspécification : le prédécesseur de l'homme est passé en un seul instant de la fuite défensive au principe du combat.

Darwin avait encore cru que le prédécesseur de l'homme, et même l'homme primitif, avaient eu une dentition de carnassier, caractérisée par les longues canines appropriées à déchirer les proies et aussi au combat corporel rapproché avec des ennemis. C'est l'utilisation d'outils qui aurait rendu, sélectivement, superflues les longues canines. Mais il manquait en cela à Darwin la plus importante considération biologique de ses successeurs : que l'homme est un être vivant biologiquement non spécialisé, qui se spécialise lui-même en fonction de la situation – s'il est permis de le dire ainsi – et qui se déspécialise à nouveau. C'est ainsi que le nouveau théoricien peut laisser se « spécialiser momentanément » l'animal fuyant contraint au combat, en ce qu'il ne se modifie pas organiquement, mais se dote d'instrument – et simultanément se réarme. L'intelligence n'est rien d'autre que cela.

Mais qui donc est le héros, le sujet sur la scène originelle de Paul Alsberg ? C'est un prédécesseur fictif appartenant à la superfamille des primates hominidés, dont doivent dériver de la même manière les pongidés et les hominiens – « le pithécanthropogoneus, qui n'était pas un singe semblable à l'homme au sens moderne, mais auquel revient de manière tout à fait spécifique le prédicat de "le plus semblable à l'homme" parmi

tous les singes, parce qu'il dépassait de loin en similitude avec l'homme les représentants actuels de cette espèce[1] ». Et cependant, ce prédécesseur jamais découvert – et qui vit encore longtemps durant l'ère tertiaire – de singes humains et d'hommes reste encore pour sa part un singe, un animal : « À partir de cette forme initiale très semblable à l'homme, les singes se sont développés vers des formes moins semblables à l'homme, tandis que l'homme a transposé la similitude à l'homme en la forme "humaine". » Mais ces façons de parler étrangement anthropocentriques ne contiennent rien de la théorie de Dacqué, popularisée par les enseignements que dispense, dans le wagon-restaurant, le professeur Kuckuck au chevalier d'industrie de Thomas Mann, Félix Krull : la ligne générale du développement aurait revêtu partout des formes tendant vers l'homme. Le pithécanthrope est l'ancêtre normal des singes ressemblant à l'homme. Ce n'est que par un événement originel exceptionnel qu'il devient aussi l'ancêtre de l'homme, fût-ce exclusivement par sa disposition cachée à aller à la rencontre de cet événement originel fatal. C'est uniquement parce que le pithécanthrope était un animal fuyant qu'il lui resta cette « liberté » minimale de choisir dans l'instant la forme de sa défense en cas d'échec du principe de fuite. C'est ce choix qui a fixé le développement en direction de l'homme sur le principe du combat, sous sa forme fondamentale de l'*actio per distans*. Fuite signifie liberté, mais uniquement pour se soumettre au principe antithétique à un degré d'efficacité plus élevé. L'ancêtre de l'homme redevient un animal de combat, fût-ce avec cette déviation singulière du combat préventif.

Le « principe d'humanité » d'Alsberg – l'alternative à la fuite comme au combat corps à corps, agissante dans l'hominisation – est le gain de la distance à laquelle, au sens littéral, la réalité est tenue à distance du corps. Savoir tenir ceci comme cela à distance [du corps], c'est la faculté élémentaire de l'homme. Elle va du premier acte de défense par un jet de pierre jusqu'au concept, qui rassemble le monde dans le cabinet de l'écrivain, sans qu'il soit besoin que le moindre grain de sable de ce monde ne soit présent. Ce n'est pas par hasard que les présupposés organiques sont, sur le corps humain, les extrêmes les plus extrêmes des extrémités : le pied ferme pour la tenue et la

1. P. ALSBERG, *Das Menschheitsrätsel*, p. 402.

marche du bipède, qui n'est plus adapté à la fuite, et la main, qui a sans doute découlé du degré préalable des *knuckle walkers*, qui étaient capables en marchant à quatre pattes sur les osselets d'utiliser la main pour prendre de la nourriture, et peut-être même des projectiles. Le développement de surfaces de toucher, sur la main et le pied, débute déjà chez les primates[1].

Alsberg écrit que l'on serait en droit de dire « que c'est la "main" qui a fait de l'homme un homme[2] ». La main a rendu possible ce qu'il appelle la « mise hors circuit du corps » comme quintessence du déplacement de réalisations fondamentales de l'autoconservation vers la distance. Mais, dit Alsberg, ce serait une erreur finaliste de faire adopter la bipédie au prédécesseur de l'homme afin de libérer ses mains ; étant donné que, sous cette forme de prédécesseur du pithécanthrope qui expérimente plutôt l'érection momentanée pour lancer le projectile, il emporte encore avec lui à quatre pattes ses armes de jet, il serait plus juste de dire qu'il adopte la marche érigée, *parce que ses mains n'étaient plus libres*.

Le moyen une fois « trouvé » de sauver sa peau ne s'offrait pas constamment et partout, mais il devait être emporté, dans la marche du *knuckle walker* donc. L'invention gênait, empêchait même la réaction de fuite ; elle accumulait les nécessités de combattre. La favorisation sélective du pied de soutènement par rapport au pied de course manifeste ce processus morphologiquement : le cul-de-sac héréditaire de l'animal fuyant. L'*Homo primigenius*, résultat fictif de ce choix du pithécanthrope entre la mort et l'invention, reste encore durant de longues périodes temporelles davantage chassé que chasseur, constamment occupé au perfectionnement de la première expérience et invention élémentaire de la nouvelle méthode du combat pour la vie et de ses transformations organiques. Sans la contrainte la plus dure à l'autoaffirmation, la stabilisation de cette invention, avec ses présupposés morphologiques, aurait échoué.

Sur ce point, le développement théorique plus récent, au cours du demi-siècle écoulé depuis le livre d'Alsberg, peut sans doute être considéré comme une progression. L'ensemble

1. G. HEBERER, W. WENKE, H. ROTHE, *Der Ursprung des Menschen*, Stuttgart, 1975, p. 24.
2. P. ALSBERG, *Das Menschheitsrätsel*, p. 378.

de la charge ne repose plus sur la vérification de la méthode qui n'était exécutable que par l'auto-érection. Depuis 1932, le gynécologue hollandais Klaas de Snoo a attiré l'attention sur la qualité sélective supplémentaire de la marche et de la tenue érigée dans le processus de la naissance, et indiqué du même coup un principe de la façon dont avait pu être gagné et stabilisé, pour ainsi dire en passant, un avantage spécifique en un lieu de l'autoaffirmation particulièrement sensible dans le combat pour l'existence[1]. De Snoo a tout d'abord montré que les avantages de la position céphalique dans l'utérus pour le processus de la naissance, chez les quadrupèdes avec une péristaltique utérine à travers le long cou et la petite tête, se gagnent tout seuls, mais que lorsque cette péristaltique fait défaut, la position du corps des gravides prend une importance particulière pour favoriser la présentation céphalique. La stabilité de la position de la tête est la plus grande lorsque le bassin peut servir de soutien à la tête ; il faut pour cela qu'il se trouve sous la tête, et non pas à côté ou même par-dessus. C'est pourquoi il serait d'une grande importance pour ce groupe « d'adopter une position dans laquelle le bassin forme la partie la plus profonde de l'espace ventral. Une fois cela atteint, la possibilité d'une présentation céphalique était maximale, et la naissance d'un fruit vivant la plus assurée[2] ». Statistiquement, cette sécurité s'exprime par là que, chez les femmes normales, la fréquence des présentations céphaliques s'élève à plus de 98 %, et conformément à cela, la mortalité des enfants nés en position céphalique à 1 % seulement. Ce qui revêt une importance toute particulière pour le groupe des unipares, chez lequel tout le cycle de la procréation est parcouru en vain lorsque l'enfant unique est mort-né. C'est aussi la raison pour laquelle l'érection bipédique occasionnelle chez d'autres mammifères, comme par exemple l'ours ou l'écureuil, n'a pas d'importance dans la procréation. Elle n'est pas stabilisée, parce que, en cas de péristaltique de l'utérus, le petit crâne et le long cou conduisent de toute façon à la présentation céphalique.

1. K. de Snoo, *Das Problem der Menschwerdung im Lichte der vergleichenden Geburtshilfe*, Iéna, 1942 ; résumé d'études sur le mécanisme de la naissance par la méthode qu'il a mise au point de l'aide à la naissance comparative, depuis son étude de 1933, « Phylogenie und Geburtshilfe » [Phylogénie et aide à la naissance].

2. *Ibid.*, p. 157.

L'avantage décisif dans la sélection – le fait que le crâne du cerveau puisse devenir plus grand et le cou plus court – ne pouvait de toute façon être obtenu ou maintenu que par la position érigée du corps. Car ce n'est que maintenant que la tête est complètement équilibrée sur la double courbe en S de la colonne vertébrale dans le cou et dans la région lombaire, et, en relation avec d'autres fortes transformations du squelette post-crânien, rend possible le mouvement balancé et sûr du tronc, tout comme la position debout avec les jambes complètement tendues. Il se peut que la démarche érigée ait été forcée et fixée par l'augmentation du poids du crâne. Mais elle peut aussi, à l'inverse de ce développement, n'avoir pris son essor rapide que par un champ d'action décisivement élargi pour l'équilibrage du poids du crâne, qui n'aurait pas pu être maîtrisé statiquement avec la démarche de quadrupède. Le jeu conjugué de ces modifications structurelles, en particulier la rotation du bassin autour de la jambe d'appui lors du pas en avant, la diminution de la mobilité rotative horizontale du pied en tant que pied d'appui, et avant tout, pour finir, l'affinement du squelette de la main pour différencier la *saisie en précision*, pour affiner les gestes, en partant de la *saisie en force* juste destinée à maintenir et à porter – tout cela ne peut bien sûr avoir été le résultat du coup de force unique vers l'autoaffirmation dans la scène primitive. Pour Alsberg, « l'humanité est née d'un seul coup ». Elle était « née à l'instant même de l'exercice constant de la méthode du jet de pierre pour se protéger, c'est-à-dire de la prise en compte du principe de développement qu'est la mise hors jeu du corps ». Le devenir-homme n'est pas un acte qui peut être attesté morphologiquement ; toutes les données ne confirment que les modifications sous la pression du principe originel. L'homme était donc déjà né, « bien que, en tout et dans tout, il ressemblait à un cheveu près à son prédécesseur animal[1] ». Je propose de nommer ce processus « cryptogenèse ».

Il n'y a là nulle mystification. Car c'est justement l'anthropologie biologique contemporaine qui souligne que le passage vers l'homme a été provoqué, morphologiquement, par des moyens si simples qu'un chercheur fictif post-humain s'intéressant à l'homme, et auquel ne serait plus accessible

1. P. Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, p. 365 s.

aucune trace de la capacité de réalisation humaine, mais seulement les reliquats fossiles de l'*Homo sapiens sapiens*, ne parviendrait même plus à percevoir le saut du singe à l'homme. Ce passage se caractérise par la soudaineté du changement de principe et la gradualité du changement de forme. L'homme a vu le jour d'un seul coup, ou plus précisément : d'un seul jet. L'observateur tardif supposé ne percevrait rien de tout cela. Concernant ce qui se présenterait à cet observateur fictif, Adolf Remane a proposé l'expérience de pensée suivante :

> Si un être vivant futur ne trouvait les restes de l'homme que sous la forme de fossiles, il serait peu étonné. Il les rangerait du côté des singes ; sa seule particularité serait la démarche bipédique, mais la bipédie en soi aurait été reconnue comme une forme fréquente de déplacement. Par ailleurs, il remarquerait la grande capsule cérébrale anormalement vésiculeuse ; mais il ne lui viendrait guère à l'idée que cet être a transformé le monde comme nul être vivant au cours de l'histoire de la vie longue de milliards d'années. Cet écart entre le peu de changement de la structure du corps et les énormes modifications des réalisations est un problème particulier de l'évolution de l'homme[1].

On attend même trop, ou aussi trop peu, de l'indice classique de l'habitat de type humain. Le feu ne saurait avoir révélé son utilité avec une évidence aussi soudaine que le jet de pierre couronné de succès. C'est la raison pour laquelle il existe des signes de ce que l'utilisation et la protection du feu sont apparues à plusieurs reprises dans l'histoire humaine et se sont à nouveau perdues. Sans doute aussi le feu aura-t-il été une conquête tardive, parce que stationnaire, dans le changement du mode de vie de la fuite au profit de celui du combat qui met le corps hors jeu. La défense par le jet en revanche ne nécessite pas d'autre présupposé que celui-ci : percevoir, dans le souvenir du premier succès, l'offre constante et vaste de projectiles, après la sortie de la forêt tropicale tertiaire et l'entrée dans une zone terrestre parsemée d'éboulis. Être capable de se souvenir est bien sûr l'amère nécessité, pour maintenir l'identité une fois appréhendée.

1. Adolf REMANE, dans *Neue Anthropologie* I, H.-G. GADAMER et P. VOGLER (éd.), p. 319, n. 12.

La faculté de remémoration animale est à caractériser de part en part comme mémoire du temps court ; elle est en cela dépendante de l'identité totale de ce qu'elle doit pouvoir reconnaître. La faculté de remémoration humaine est tendanciellement mémoire du temps de la vie ; elle favorise la capacité d'abstraction en ce qu'elle rend possible, par la plus ou moins grande différence des données concrètes, la saisie de ce qui n'est plus que typiquement identique. Seule la constance des procédés et des modèles de leur fabrication atteste, sur les trouvailles fossiles, la réalisation de la faculté humaine de remémoration, en tant que capacité de tradition. La mémoire du temps de la vie et la tradition par-delà les générations et les individus sont, biologiquement, la seule forme que nous connaissions de « l'héritage des spécificités acquises ». Cela justement que le mécanisme compliqué du génome ne parvient pas à faire, puisqu'il n'engendre des mutations que par hasard mécanique pour, d'une certaine manière, les tester dans le processus de sélection, la faculté de remémoration parvient à le faire au cours d'une vie entière, et par-delà l'existence d'une culture. Le langage et l'écriture sont des stabilisateurs, des supports de persévérance.

Cela étant, la capacité de remémoration doit être strictement distinguée de la faculté de la simple reconnaissance de ce qui est identique dans des objets, des individus, des localités ou des situations. Elle est bien plutôt la disposition à la présentification d'objets et d'expériences qui n'ont pas besoin pour cela d'être donnés à la faculté de percevoir. Le souvenir est l'une des formes de l'*actio per distans*. C'est pourquoi il tend à la compréhension du principe en une réalisation unique – compréhension qui doit être réinvestie par des modes de comportement, dans des conditions et avec des moyens variables. Si la capacité de remémoration à long terme avait gagné sa faculté de réalisation de la sorte, précisément par l'affaiblissement des images de situations et d'objets, alors ce serait là la première attestation d'inexactitude – c'est-à-dire du renoncement à l'exactitude et à l'identité strictes – dans l'histoire humaine. L'identité stricte de constellations n'était en effet possible que dans un environnement réduit à relativement peu de stimuli et de déclencheurs.

Il est donc parfaitement conforme au concept de la continuation du principe du devenir-homme, saisi une seule fois

et momentanément dans la scène originelle, que le biologiste constate : « Il semble que la plus forte impulsion au développement vers l'homme soit l'accroissement de la faculté de remémoration[1]. »

Pour Alsberg, l'image contraire à cette modification momentanée dans le principe, sans manifestation morphologique rapide ni développée, est le gorille. Lui aussi a, pour ainsi dire, pris et mis en œuvre la « décision » en faveur du principe du combat, mais sans la différence décisive de l'*actio per distans*. La terrifiante dentition du mâle adulte, avec ses imposantes canines – comme on n'en trouve sinon que chez les carnassiers et qui semblent déplacées chez un singe herbivore – avait conduit Darwin à cette explication qu'elle servait avant tout au combat des mâles dans la rivalité pour les femelles. Car cette dentition n'a strictement rien à voir avec la façon de se nourrir des animaux, comme le montre déjà le fait que seuls les mâles adultes en sont pourvus. Du coup, c'eût été une brillante confirmation du principe darwinien de l'évolution du choix sexuel. Alsberg estime qu'il doit s'agir d'une dentition tout à fait spécifique au combat des animaux mâles ayant à se défendre de carnassiers dangereux. À cela s'ajoute que le gorille adopte sa position de combat en position totalement érigée et les mains dégagées, se tambourinant la poitrine tout en s'approchant en sautillant de son adversaire, afin de l'enserrer avec ses extrémités antérieures et de le tuer avec ses canines. Là aussi il existe une relation étroite entre la position érigée et l'autoconservation, mais selon le principe antithétique à l'hominisation de la mobilisation du corps. Le renoncement au principe de fuite a donc engendré deux « solutions » opposées, dont la communauté phénotypique de la position érigée et de la mobilité des bras ne fait que souligner encore la différence radicale entre les principes de la fonction rapprochée ou de la fonction distante du corps. Ce n'est pas seulement la scène originelle fictive qui est dramatique, mais aussi le caractère antagonique des voies de développement définitivement séparées qu'elle entraîne. Mais la direction vers l'homme n'est en aucune façon la voie royale et normative de l'évolution, par comparaison avec laquelle le type de combat rapproché du gorille serait la déviation et la perversion d'un effort eidétique. Au contraire :

1. *Ibid.*, p. 321.

le potentiel de solutions animales aux problèmes d'autoconservation est résolu de façon tout à fait adéquate et conséquente par le type de développement des corps rapprochés. L'homme est – de quelque façon qu'il juge le déroulement de son principe de développement – une solution annexe surprenante et inconséquente au problème global de l'affirmation de soi de la vie sur terre.

Le théorème d'Alsberg doit être classé comme mono-factoriel. C'est son avantage, mais aussi sa faiblesse. Elle consiste avant tout en ceci que, au profit du dégagement pour préparer sa trouvaille, il se dessaisit de toute aide d'autres théories et faits. C'est aussi la raison pour laquelle il doit laisser ouvertes des questions auxquelles il serait plus facile de répondre s'il s'était accordé le luxe de jeter un regard sur d'autres trouvailles.

C'est ainsi que, pour la scène originelle du pithécanthrope, la question qui reste ouverte tout à fait inutilement est celle de la disposition physique du lieu. Il est clair qu'Alsberg doit lui aussi supposer que la situation décisive et son prolongement ont nécessairement eu lieu sur le sol. Mais à cela s'ajouta la nécessité d'un cul-de-sac sans issue, tel qu'il n'en existe guère dans les forêts vierges pour les singes. Puis, avant tout, l'exigence que le terrain contienne des éboulis susceptibles de mettre à la disposition de l'animal en fuite des armes de jet en grande quantité et pouvant être constamment utilisées. C'était le même regard qui fit reconnaître au paléontologue les pièces d'éboulis pas davantage travaillées artificiellement comme de possibles outils. Mais si la scène originelle s'est déroulée, non pas dans la forêt vierge mais en terrain découvert, alors tout cela avait déjà été précédé par le changement de biotope. La contrainte à l'érection du corps était déjà devenue effective, de sorte que trop de modifications adaptatives à la fois n'étaient pas exigibles.

Chez Alsberg, cet instant de l'histoire universelle est surchargé d'exigences envers le protagoniste. Il est probable qu'en terrain dégagé le mouvement de fuite se soit encore majoritairement fait à quatre pattes ; mais l'orientation de l'animal en fuite avait d'ores et déjà anticipé la maîtrise de l'espace par la position debout, tout comme l'évaluation de la distance par la vue stéréoscopique. C'est précisément cela qui détermine de manière décisive les possibilités de la scène originelle, qui auraient été, sans cela, par trop désespérées. Il ne restait plus

qu'à découvrir en plus l'outil de jet et son efficacité défensive, c'est-à-dire l'*actio per distans*. La prise en compte du rôle du changement de biotope provoqué par l'histoire de la planète aurait également pu conforter Alsberg dans sa thèse que, au long de l'évolution des primates, les pongidés incarnent de manière plus directe et homogène la conséquence de l'ordre systématique que les hominidés, qui représentent la véritable déviation, le véritable *chemin de traverse*. Alsberg évite rigoureusement toute orientation anthropotrope de l'évolution : « En fonction de cela, il n'est désormais plus guère possible de considérer le développement humain comme central par rapport à celui des singes qui ressemblent à l'homme[1]. »

Il n'y a plus ici de platonisme en jeu. Le développement en direction de l'homme est décidé une fois pour toutes par un acte unique dans son modèle, par une action de ce prédécesseur. Mais cet instant détermine un processus d'évolution à long terme de la formation spécifique et de la coordination de tous les moments partiels au principe de formation. Il n'y a pas d'accroissement du principe, bien qu'il y ait son action constamment formatrice sur le processus de la mise en forme spécifique de son autoprésentation. Mais ce n'est pas là la relation de l'idée envers la matière, de la conception envers l'organe. Ce qu'il pouvait advenir de la saisie de la possibilité désespérée de l'*actio per distans* n'était pas donné d'avance, *actio* par laquelle, en bonne conséquence, mais non pas formé d'avance, l'homme allait croître à l'intérieur des formes tardives de sa maîtrise la plus terrifiante des effets distants.

À strictement parler, le théorème d'Alsberg n'est pas causal du tout ; le principe de développement central de l'hominisation n'interagit pas, il est « découvert », « saisi », « approprié » au cours d'une percée accessoire réalisée contre toute probabilité, puis mis en fonction par identification agissante, rendu virulent, consolidé. C'est pourquoi toutes les découvertes attestant que chez les singes aussi il y a, à l'occasion, des comportements de jets avec des pierres ou d'autres objets sont de peu d'importance. Ce n'est pas là quelque chose qui devient une découverte, nous dirions : une institution, mais c'est une trouvaille négligée, laissée pour compte par l'inventivité. S'agissant du mode de défense de l'homme primitif

1. P. Alsberg, *Das Menschheitsrätsel*, p. 415.

par le jet, Alsberg exprime cela à l'aide de la comparaison suivante : « Pour l'homme primitif, il est tout, pour le singe, il n'est rien. Il est tout à fait indifférent de savoir si les babouins commencent par jeter des pierres pour passer ensuite à leur arme spécifique, la dentition, ou s'ils se mesurent d'emblée avec leur corps. Tout dépend de la relation interne au principe de développement » (*ibid.*, p. 199). Il va sans dire que, dans le langage de la théorie du comportement, « relation interne » est un concept insupportable. Il n'est convertible descriptivement qu'à partir du résultat, c'est-à-dire comme potentiel dynamique de l'adaptation morphologique constante, et pour ainsi dire rattrapant la réalisation anticipée – [adaptation] non plus à l'environnement, mais aux exigences qu'entraîne le commencement. La liaison du développement au principe se fait par la difficulté croissante de retourner au point de départ avec chaque succès de l'accomplissement morphologique, jusqu'au point de l'impossible retour. Celui-ci se trouve peut-être dans le développement continué du pied de soutènement et d'appui pour la bipédie sans mobilité horizontale, par lequel le principe de la fuite comme alternative s'éloigne de plus en plus, alors que le lien à la loi de la confrontation à endurer se fait de plus en plus étroit. Alsberg décrit cela de manière hautement expressive :

> C'est ainsi que le principe d'humanité a resserré de plus en plus étroitement le nœud coulant autour de l'homme, puisqu'il avait mis le corps hors circuit, et l'avait donc négligé ; ce qui veut dire que l'homme se trouvait assigné, sans refus ni déplacement possible, à la direction de développement choisie une fois pour toutes ; il résistait ou tombait avec son arme extracorporelle. Une quelconque rechute dans l'ancien principe de fuite n'existait plus pour lui, après qu'il eut perdu la capacité de grimper [*ibid.*, p. 381].

Cette réflexivité auto-innervative est la caractéristique du développement qui pousse l'homme de l'avant. Ce qui veut dire : il ne produit pas seulement sa sphère objective et culturelle à partir de lui-même, comme un habitacle pétrifié, mais il est contraint à chaque fois au renforcement et à l'accroissement de la tendance une fois choisie, par tout ce qu'il a déjà donné et dépensé de lui-même. C'est ainsi que l'homme est certes, considéré depuis sa sphère des spécificités, cet être qui

crée des outils, dont a parlé Franklin, qui peut être identifié et localisé préhistoriquement par ses outils, mais simultanément, il est un être « créé par des outils » (*ibid.*, p. 270). Il devient de plus en plus précisément et strictement ce qu'il est par ce qu'il fait. Il est possible que, qui sort de la nature n'a plus à la fin d'autre choix que d'anéantir ce qu'il a quitté. Le renoncement à l'adaptation à la nature, par mise hors circuit du corps, est simultanément la déconstruction de tout égard pour elle. Ce qui n'est pas capable de nous contraindre à l'adaptation perd en réalité. La superstition est de croire que ce qui n'aurait pas à s'adapter s'épanouirait à partir de soi-même ; la vérité est que l'étiolement du corps débute par la cession de ses fonctions au monde objectif que l'on a soi-même créé. Ce dernier ne le contraint plus en retour qu'à une seule chose : l'enrichir [ce monde] de plus en plus, donner toujours plus de lui-même. Ce n'est pas seulement le corps fragile du système organique infantile déspécialisé qui réclame les outils – sans lesquels il ne peut pas vivre –, mais le monde des outils produit à son tour un surplus de fragilité de l'organisme qu'il protège, qu'il environne et qu'il superstructure.

Là réside la différence majeure entre Alsberg et Gehlen. Gehlen doit déjà présupposer la capacité vitale d'une forme préalable de l'homme pour le stade où les conséquences de ce stade ne pourraient être que les conditions de sa possibilité. Pour Alsberg en revanche, « l'étiolement du corps est la conséquence immédiate de sa mise hors circuit par l'outil artificiel » (*ibid.*, p. 102 s.).

La déspécialisation de la constitution des organes humains, qui est pour Schindewolf, Bolk et Gehlen le début de toute affaire humaine, en est pour Alsberg la fin : la mise hors circuit des fonctions du corps, jamais totalement atteignable, dans la maîtrise de la réalité. Et cependant pas complètement – car le prédécesseur fictif qu'imagine Alsberg, le pithécanthrope, est disposé aux risques de l'existence, en tant qu'animal fuyant, par l'évitement de l'immédiateté corporelle, et dans cette mesure, il est déjà sur la bonne voie. Pour finir, l'homme est même non spécialisé dans son alimentation ; il est l'unique véritable omnivore parmi les primates. « Seul l'homme est effectivement omnivore, et il ne l'est devenu qu'au cours de son développement. Les animaux sont ou bien des mangeurs de plantes ou des mangeurs de viande, même si, à l'occa-

sion, ils transitent vers l'autre champ d'alimentation » (*ibid.*, p. 351).

Pour ce qui concerne la phase tardive de la technique correspondant aux formes biologiques d'effet rétroactif, c'est bien seulement en elle qu'apparaît pleinement dans quelle mesure elle confirme le théorème d'Alsberg de l'effet rétroactif déspécialisant le système organique. Tout comme le parasite perd progressivement la disposition à se prendre en charge lui-même, parce qu'il se sert des données de son organisme hôte, de même l'homme devient un parasite au sein de la sphère de vie technicisée, un parasite qui déconstruit le contact immédiat avec la réalité et les réalisations propres qui s'y rapportent. La question est de savoir s'il existe là des grandeurs résiduelles constantes, des limites à la déconstruction de capacités.

L'un des examens les plus intéressants à cet égard est fourni par les recherches de J. L. Karlson sur la corrélation statistique entre déficience optique et intelligence[1]. Karlson a recueilli sur plus de 2 500 étudiants des indices significatifs du fait qu'en moyenne les myopes sont plus intelligents que les bien voyants, et en outre que le degré plus élevé d'intelligence avait même pu être constaté avant le devenir manifeste du défaut de vision. Parmi les étudiants présentant les quotients intellectuels les plus élevés (plus de 135), 44 % étaient myopes, et par comparaison, 15 % l'étaient parmi ceux ayant un quotient intellectuel moyen. La vieille conception populaire que la myopie est liée à l'intelligence parce qu'elle est la conséquence des yeux abîmés par trop de lectures s'est confirmée en tant que fait, mais elle s'est effondrée en ce qui concerne le présupposé causal. Il existe une relation héréditaire entre optique déficiente et intelligence, qui permet de conclure, pour l'hérédité récessive de la myopie à un gène identique, au moins comme facteur partiel de ce qui, en combinaison, produit de « l'intelligence ». Dans notre contexte, cela doit être considéré sous un autre angle, l'angle phylogénétique. Si un facteur d'intelligence et la myopie se trouvent sur un gène identique, cela doit avoir entraîné une considérable chance de conservation dans la phylogenèse. Pour le dire abruptement, cette chance signifie que l'intelligence représente une compensation de la déficience organique optique. Par conséquent, l'intelligence

1. *British Medical Journal* I, 1976, p. 415.

a également été honorée biologiquement dans l'histoire de l'humanité lorsque la réalisation primaire de l'élargissement spatial optique ne pouvait plus être fournie. Le concept s'est, tout à fait logiquement, révélé plus performant que l'optique, qui avait certes son utilité vitale dans l'horizon élargi, mais tout de même uniquement *au sein de* celui-ci, tandis que le concept habilitait à dépasser définitivement l'horizon optique.

La capacité à supporter *[Belastbarkeit]* est une catégorie anthropologique fondamentale. Sa déconstruction par l'habitat technique et culturel conduit étonnamment à des solutions de rechange : l'habitat est alors aménagé avec des dispositifs artificiels pour mettre à l'épreuve la capacité propre. Dans la culture, ce que l'homme est capable de supporter devient méconnaissable. C'est ainsi que l'on en vient à un intérêt culturel propre visant à rechercher les possibilités naturelles résiduelles de la mise à l'épreuve extrême, à les rendre comparables et – là où ce n'est pas le cas –, à les restaurer selon des conditions et des paramètres artificiels. C'est un non-sens de croire que l'homme aurait tout aussi bien pu renoncer au vol sur la lune, devenu techniquement réalisable ; tout comme c'est un non-sens de croire qu'il renoncerait jamais à l'un des records sportifs atteignables, quel que puisse en être le prix. L'homme fait usage du principe de la distance également envers lui-même, en ce qu'il objective expérimentalement ses capacités. Il peut devenir le spectateur de lui-même. Il l'est déjà en ce qu'il est capable de se voir à travers les yeux des autres, et en ce qu'il accorde souvent à cette façon de voir une prééminence fatale pour sa propre conscience de soi.

Pour finir, s'agissant de la question des constantes résiduelles de la déconstruction intrasystématique, nous devons nous tourner vers le moment de l'action réciproque. L'ensemble de la situation naturelle de départ de l'homme, face à ses rivaux et ennemis naturels, se modifie dès lors que le sujet de l'*actio per distans* se trouve face à un de ses semblables. Tous les autres rivaux sur la scène existentielle ne deviennent capables d'agir qu'en cas de proximité corporelle immédiate. Le rival humain en est aussi toujours un qui peut émerger du lointain. Et lui aussi est capable d'évaluer les distances grâce au rayon élargi par la tête dressée et la position frontale des yeux. La distance devient fatale à tous deux si les préventions possibles par-delà l'espace se laissent accroître. L'anticipation

d'actions à distance devient d'autant plus avantageuse, biologiquement et psychologiquement, que le corps, dépouillé de toute aide ultime, fait face sans échappatoire à ce qui est venu dans sa proximité immédiate. Lorsque l'action à distance se tient ainsi contre l'action à distance, dans l'effort durable au comparatif, il n'existe théoriquement plus de valeur limite de l'action réciproque. Les espaces ouverts par la prévention n'ont pas de frontières naturelles. Aussitôt que la technique le permet, celui qui n'apparaît plus au sein de la zone de perception, mais qui n'est plus maintenant que l'opposant constamment perçu et anticipé dans l'horizon de ses intentions et de ses possibilités, est perçu dans toute l'étendue de son déploiement par l'action en retour. Tout reste de déclenchement spécifique ou d'inhibition de la réaction est ainsi devenu obsolète. La réaction à des caractéristiques d'amabilité ou à leur inverse tend à se transformer en une prévention qui ne se rapporte plus du tout à un face-à-face reconnu, mais qui fait de l'espace et du temps mêmes l'intervalle d'interventions menaçantes et encombrantes, et finalement « couvrant le champ ».

La capacité à l'*actio per distans* de celui qui est à chaque fois autre augmente la disponibilité intraspécifique à l'agression, et inverse la fonction originellement défensive de l'action à distance, en raison de la condensation croissante des rencontres incertaines avec des membres de la même espèce, en une attitude fondamentale d'agressivité potentialisée. Mais seule la technique hautement développée a rendu possibles de tels raccourcissements du temps nécessaire aux distances spatiales, de telle sorte que les réalisations préventives aussi bien que co-présentes de l'optique humaine ne suffisent plus à s'assurer de et à s'adapter à ce qui arrive à travers l'espace. Il s'agit du problème qui porte le nom de « temps d'anticipation » *[Vorwarnzeit]*, et qui a déjà fait de celui-ci une métaphore.

Il n'existe pas de pulsion d'agression. L'agression est née dans un paysage où tout ce qui compte est de devancer. Tous les mécanismes de défense et d'inhibition, qui interviennent par ailleurs entre membres de la même espèce dans le règne animal, ont été mis hors circuit par la prévention et son besoin spatio-temporel qui s'équilibre dans l'action réciproque. La vue du membre de la même espèce, blessé ou tué, devient un événement *post factum*, si effrayant que cela puisse être dans l'évocation des anciennes inhibitions. L'unicité de l'homme

dans l'attaque de son semblable repose encore ici sur le principe de la « mise hors circuit du corps » : la proximité dégrisante vient toujours trop tard.

Devancer tout ce avec quoi on pourrait être amené à en venir aux mains signifie avant tout : localiser son agir propre dans l'horizon des possibles. Mais cela veut dire que l'intuition est refoulée par la pensée. Les situations aiguës doivent être maîtrisées avant qu'elles n'interviennent – c'est-à-dire aussi, donc, sans qu'elles interviennent, et finalement aussi, et justement, pour qu'elles n'interviennent pas. L'homme vit de la sécurité de la distance spatiale et temporelle de ce qui peut lui arriver, au bout du compte et à la fin avec la tentative de rendre cette distance absolue. C'est la pensée qui est recelée dans les armes de guerre qui doit rendre la guerre impossible. Mais personne ne saura jamais quand est atteint le point où tous les facteurs d'anéantissement sont à distance absolue.

Il existe donc un enracinement anthropologique de l'agressivité intraspécifique, sans que cela aurait quelque chose à voir avec une « pulsion ». Il est problématique de ne contester un tel contexte anthropologique que parce que l'on ne voudrait pas imposer la résignation à une prétendue constante à la possibilité d'une influence psychosociale – ou seulement à celle de la rhétorique de la bonne parole, de la déclaration des meilleures intentions et de la mobilisation des disponibilités humaines. La motivation d'une telle hostilité envers l'anthropologie est parfaitement légitime : on aimerait laisser la cause de l'agressivité entre hommes dans le domaine des causalités à court terme, c'est-à-dire de tout ce qui se trouve dans le champ fiable de l'agir politique et social. Mais d'après la conception exposée ici, l'agressivité s'enracine dans la logique de la situation humaine originelle, dans la conséquence de ce comportement qui a fait de lui un homme. Et néanmoins, cela n'a rien à voir avec l'assignation de l'agression à une « nature humaine » immuable.

Il semble que la prévention ait des valeurs limites dont la transgression lui fait perdre son sens. Pourquoi ce qui a tout d'abord conduit l'homme en dehors du pur rapport charnel aux conflits ne devrait-il pas pouvoir atteindre cette conséquence nouvelle de lui rendre évident l'archaïsme de ces conflits mêmes ? C'est justement parce que la potentialisation de la prévention repose sur la réalisation présomptive du concept,

c'est-à-dire n'a sollicité les énergies de l'émotion qu'accessoirement, que le concept doit aussi pouvoir déterminer la ligne à partir de laquelle même les actions les plus lointaines se produisent encore en deçà du seuil du temps d'anticipation *[Vorwarnzeit]*, et à partir d'où, dans leur réciprocité automatique, ces actions les plus lointaines se privent, non pas de l'effet mais du sujet de toute jouissance.

Quel est donc le gain qu'apporte le théorème de la mise hors circuit du corps comme principe du développement de l'homme à la compréhension de la structure récente des réalisations humaines dans leur unité ?

Je voudrais tenter de montrer cela à l'aide d'un problème classique que déjà Darwin avait commencé à prendre à bras le corps dans son traité *L'Expression des émotions*. C'est une théorie biologique des mouvements de l'expression selon le présupposé de l'évolution. Thèse fondamentale : les mouvements de *l'expression* naissent de l'obsolescence de mouvements *finalisés*. Ils sont donc des résidus de relations objectales originellement instinctives ou arbitraires. Ce qui passe pour l'expression de la colère est le reste d'une action d'agression originelle, pour ainsi dire plus rien d'autre que son commencement, comme l'est sans doute aussi la menace.

Mais, pour peu que l'on observe un geste comme l'accolade de bienvenue, devenue entre-temps omniprésente sur tous les aéroports du monde, par des personnalités politiques, alors qu'elle était jadis uniquement familiale, et qu'elle simule aujourd'hui la fraternité – étant entendu que le refus de l'accolade et le retrait de la simple main serrée en est déjà venu à signifier une menace politique –, on voit que la signification de l'expression ne vient pas nécessairement de l'action finalisée originelle, mais qu'elle peut en signifier la rétractation, la négation en tant qu'action finalisée. Alors, ce que Darwin ne dit pas parce que cela ne convient pas à sa théorie, est que l'accolade serait le résidu d'un processus qui visait à l'étranglement ou à l'étouffement d'un adversaire. En exerçant l'action résiduelle, on laisse le partenaire montrer sa confiance dans le caractère innocent de l'accolade, et l'on démontre soi-même la justification de cette confiance.

Ici prend place une observation qui n'est pas non plus sans importance en termes d'histoire du langage : un signe, un symbole, une expression se rapportent tout d'abord à une telle

ampleur de significations qu'ils incluent position et négation. Cela a été remarqué pour la première fois par Oskar Goldberg sur la langue du Pentateuque et désigné par lui comme la « polarité du verbe ». Elle serait, comme dit Goldberg, « profondément ancrée dans la langue hébraïque elle-même[1] ». Dans ses expressions les plus importantes, l'ancien verbe hébreu contiendrait des significations opposées. Ainsi serait obtenu que « la signification positive soit toujours à nouveau contre-balancée par la négative, de sorte que, en termes purement langagiers, tout pathos soit évité ». C'est ainsi que la seule et même racine verbale *berech* signifierait aussi bien « bénir » que « maudire » et « calomnier » et « se dédire », et de façon encore plus radicale, le même verbe signifierait « aussi bien reconnaître l'existence de quelqu'un que la lui contester ». Ces doubles significations plongent jusque dans la sphère expressive, la sphère mimique, celle du rituel. C'est ainsi que l'apprivoisement de l'accolade peut s'être déroulé justement par son application dans des contextes sacraux, ou démonstrativement domestiqués. Ce procédé, que Goldberg avait pour sa part qualifié de « réduction étymologique », a été rapporté par Rudolf Bilz à la scène originelle paléoanthropologique. Un exemple en est l'origine du baiser à partir de la becquée avec de la nourriture prémâchée ou prédigérée. Entre-temps, nous possédons une foule d'exemples pour ce phénomène, qui n'est pas seulement une réduction biologique d'actions originellement finalisées, mais aussi un moment dans la tendance à la « mise hors circuit du corps ». Moins le corps lui-même est instrument, *organe de réalisation* d'actes, et plus globalement il peut devenir pur *support d'expression*, capable, grâce au répertoire de ses informations mimiques et gestuelles, de remplacer, d'éviter, de déclencher des actions ou de s'en protéger.

Cet exemple montre que le processus de la mise hors circuit du corps culmine non pas dans la sphère instrumentale de la conception classique des « outils », mais dans tout ce qui a pu prendre, en tant que quintessence des déclarations raisonnables et esthétiques de l'homme, la signature d'une pure absence de finalité, manifestant justement en cela, de façon unique, le « succès » du devenir-humain. Aussi bien la théorie pure que

1. Oskar GOLDBERG, *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch* I, Berlin, 1925, p. 97.

la satisfaction désintéressée pour l'objet esthétique trouvent justement leur place, en termes d'histoire de l'humanité, dans cette relation à une préhistoire dans laquelle la simple animalité de la physis animale est remplacée. Il se peut que telle ou telle expression historique de ce remplacement soit momentanément devenue incompréhensible. Ainsi de la présentation de soi du principe humain dans le type ascétique, qui, tout comme la présentation théorique ou plus tard esthétique, a été une forme de liberté, comme mise hors circuit du corps. Car ici, comme dans bien des rituels archaïques et magiques, le corps est traité comme quelque chose qui, malgré son inévitable présence, est mis en retrait, comme s'il n'était pas là, pas réel, ne pouvant être blessé, ne ressentant pas la douleur, n'ayant pas de besoin, n'étant pas utile à l'existence.

C'est tout un monde de modes de comportement et de réalisations qui s'ouvre sous cet aspect. C'est surtout la capacité à la présentation reproductive, ou bien aussi aux représentations symboliques, qui est une partie de cette réalisation consistant à éviter d'en venir aux mains avec la réalité, tout en en perdant le minimum de présentification. Lichtenberg déjà avait noté : « Le singe le plus parfait ne sait pas dessiner un singe, cela aussi seul l'homme le peut, mais aussi, rien que l'homme... », et cela ressemblerait à un fragment de détermination d'essence au profit de l'homme, si ne suivait ce complément à la phrase, caractéristique aussi bien de Lichtenberg que du réflexe critique à la sortie des Lumières : « mais aussi, seul l'homme considère comme un avantage d'être capable de cela[1]. »

Si l'on ne veut pas rater la spécificité de l'*actio per distans* qui se trouve dans la reproduction, on ne doit pas négliger son prédécesseur élémentaire, le geste de la monstration. Car il s'agit là de la rétractation primaire de l'exclusivité de la propriété corporelle. Alsberg aussi a fait l'économie de ce pas intermédiaire capital entre saisie *[Ergriff]* et concept *[Begriff]*. L'homme est un être qui montre, et chacune de ses saisies manuelles est une rechute en deçà de cette conquête primaire. Par la monstration, il est possible de montrer comment la saisie d'une chose se « rétracte » en un simple effleurement, avec

1. LICHTENBERG, *Schriften und Briefe*, PROMIES (éd.), I, p. 742 ; trad. fse dans *Le Miroir de l'âme*, traduit et préfacé par Charles Le Blanc, Paris, José Corti, 1997, J 609, p. 429 (trad. modifiée, *NdT*).

cette valeur limite d'un toucher qui n'est plus que ponctuel, par le doigt dressé afin de se dégager de ce contact-là également, à travers un pur geste qui indique la direction de l'optique ou du mouvement. Par-delà l'espace, l'indétermination peut être levée, une chose peut être fixée même sans le nom, l'attention peut être concentrée sur elle. La nomination présuppose le pouvoir de montrer.

Mais aussi la délégation, au cours de laquelle, pour se décharger de quelque chose et le transmettre, est nécessaire cette univocité précise consistant à montrer une personne. Aussitôt que la monstration est transposée de la relation à une chose perceptible à la simple indication de la direction dans laquelle elle peut être cherchée, ou dont elle peut provenir, le statut de la monstration gagne la distance envers ce qui est absent. Lors de la délégation, l'indication de la direction permet aussi d'envoyer un autre au-delà de l'horizon, pour s'enquérir, contrôler les pièges, pour élargir l'horizon perceptif donc. La délégation se révèle être une fonction partielle de l'*actio per distans* : on n'a pas besoin d'être soi-même sur le lieu des faits.

Ce qui se trouve encore avant le pouvoir de montrer, c'est le petit enfant qui nous le fait percevoir, par son besoin de tout toucher et ramener à lui. L'exhortation parentale stéréotypée : « Tu ne dois pas toucher à tout ! » ne relève pas seulement de l'hygiène bourgeoise tardive, elle indique aussi quelque chose de spécifiquement humain : ne plus avoir besoin de tout toucher, disposer de modes de médiation par-delà le contact. L'angoisse du toucher est alors une caricature pathologique de l'anthropogenèse, tout autant que le mouvement contraire donné pour thérapeutique, qui cherche l'exercice ritualisé des contacts corporels, pour parer à la paupérisation sensorielle. Il y a bien sûr aussi en cela une méconnaissance du fait que l'homme « consiste » dans le renoncement à l'immédiateté. Lorsque Bacon, en réaction à des siècles d'artifices conceptuels diversement médiats, érigea la maxime que nous devrions à nouveau entrer en contact manuel avec la nature, cela avait aussi l'aspect effrayant d'une régression, que le succès de la proposition fit oublier des siècles durant[1].

1. Pour plus de précisions : Kurt GOLDSTEIN, « Über zeigen und greifen », dans *Gesammelte Schriften*, p. 263-281.

Le concept a, lui aussi, finalement, quelque chose, de cette démarche de rétractation envers le rituel gestuel. Nous le voyons tendanciellement comme une saisie en direction de la chose ; génétiquement, il en est le mouvement opposé, c'est-à-dire la retenue devant la saisie physique de la chose. Il est le résidu de l'intervention manuelle dans la réalité. En lui culmine le trait du renoncement à tout avoir, pour pouvoir tout « comprendre » *[begreifen]*, mais aussi du renoncement à être présent partout pour être celui qui agit lui-même en tout. Et même encore au sommet de son développement, la réalisation de l'homme sera essentiellement fondée sur des renoncements à la réalité. C'est là une fois de plus quelque chose qui peut être interprété de façon très négative, en termes de critique de la culture : ne vivre que dans un monde de succédanés, de pures reproductions, d'une réalité médiatisée à répétitions, et finalement de sa simple simulation. Ici, il faut réfléchir par trois fois à toute critique. Il faut déjà être dans la grande confusion rationnelle pour ne plus comprendre et accepter la rationalité de la représentation de cette conscience, de ne pas pouvoir tout avoir soi-même et de ne pas pouvoir être partout elle-même.

La simulation a sans doute coûté beaucoup à l'homme ; elle lui a épargné de formidables monstruosités, et elle est encore capable de le faire potentiellement. Il existe des menaces qui ne peuvent être évaluées de manière réaliste, et, le cas échéant, évitées, qu'en devenant disponibles à des simulateurs. La simulation est la forme la plus pure de l'*actio per distans* ; en elle, l'absence de la chose est elle-même absolue, sa superfluité devenue positive. Il peut ici exister des duperies, des simplifications, des surévaluations ; en principe, le réalisme de la simulation est supérieur à tout type de réalisme classique, qu'il soit politique, économique ou même militaire.

Mais il y a encore autre chose : on doit compter avec le fait que dans un monde trop rempli, le commerce authentique avec la réalité ne sera plus possible à tous de la même façon. La croissance des communications, surtout touristiques, montre que tous les buts pourraient être nivelés pour tous, si ce n'est détruits. La question ne sera posée que timidement de savoir s'il ne serait pas mieux, dès lors, que plus personne ne puisse avoir ce qu'auparavant seuls quelques-uns pouvaient avoir, en tout cas, pas tous. Ce sont des questions comme celle de savoir s'il faudrait raser les opéras, puisque seuls quelques-

uns y entreraient, toujours moins, en pourcentage – si l'on garde en vue l'humanité. Suffit-il de rétorquer en indiquant qu'il ne pourrait pas non plus y avoir le disque et la télévision, s'il n'y avait pas eu d'abord et en même temps les opéras avec un public élitaire ? En tout état de cause, la participation de tous à la réalité ne peut être maintenue, dans la mesure où l'atteinte de buts personnifiés équivalents n'est pas remplacée par la simulation. Mais ce principe a, de la sorte, juste adopté un nom nouveau, et une incroyable portée. Esthétiquement, il est aussi vieux que, par exemple, l'épos, qui rend accessibles des expériences et des vécus pour celui qui ne peut jamais ou ne veut pas les avoir lui-même, sous les conditions permettant de les atteindre. Même si l'on conteste que le film et la télévision soient des accentuations de l'intensité d'une expérience médiate, ils n'en sont pas moins des facilitations de l'accès, dans les conditions minimales de la condition subjective. Quoi qu'il en soit, la tendance est sans ambages, qui tend à rendre indiscernables la réalité *[Realität]* et l'illusion, le réel *[Wirklichkeit]* et la figuration. Leibniz a anticipé cela lorsqu'il a défendu, contre le doute radical de Descartes quant à la liberté d'être dupé par l'expérience, le rêve absolu – à savoir celui qui ne finit pas dans la déception de l'éveil – par l'argument que, pour celui-ci, il n'existerait plus de critère de distinction de la réalité. La perte ne naît que par inconsistance[1].

Dans un avenir prévisible, on hésitera à dire que le conflit entre les prétentions de tous à tout, dans la réalité tellurique finie, laisserait apparaître le caractère inépuisable de la simulation comme une alternative parfaitement inhumaine de la prétention au « réalisme ». Ce qui ne va pas autant de soi qu'il peut sembler, si l'on considère cette idée limite de notre relation au monde sous l'aspect anthropologique d'une conséquence de la distance entre le système physique homme, et son réel être-affecté par son monde. Si l'on évite les expressions dures de critique de la culture renvoyant à une nostalgie d'immédiateté, alors cette idée limite est à la disposition d'une esthé-

1. Hans BLUMENBERG, « Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans », dans *Poetik und Hermeneutik* I, Munich, 1964, p. 9-27. – Nous avons nous-même commenté longuement ce texte dans Denis TRIERWEILER, « Comment dire l'innommable. Une lecture d'*Arbeit am Mythos* », *Archives de philosophie*, t. 67, cahier 2, 2004, p. 249-268 *(NdT)*.

tique totale – c'est-à-dire d'un art qui ne peut être ni dérangé ni réfuté par les interruptions de la nature.

L'idée limite rend impossible de méconnaître comment la raison est l'*actio per distans* à cent pour cent. La raison est cette capacité d'obtenir des déclarations sur tout ce qui n'est pas juste absent dans les faits, inaccessible à l'intuition, mais même sur ce qui n'est absolument pas réel mais seulement possible, ou même impossible. Déjà Alsberg avait établi la relation entre la réalisation du concept et le principe de la mise « hors circuit du corps » : « La spécificité et la signification propre du concept réside dans sa manière particulière de mettre le corps hors circuit, à savoir dans la mise en relation par la pensée des choses dans le monde tout en mettant leur représentation intuitive hors circuit[1]. » Et à plus forte raison lorsque le prédicat passe sous la modalité de la possibilité, la valeur limite de la mise hors circuit du corps, qui constitue l'homme, devient tangible. Pour le sensorium physique, aucun changement de lieu ou de temps ne peut forcer à comparaître ce qui est *seulement*, mais tout de même *déjà* possible. La réalisation de la distance devient absolue pour ce qui ne peut être pensé que de telle sorte qu'il soit impossible que cela soit possible autrement que seulement pensé : l'absurde.

Tout cela ne pourrait pas être réalisé sans l'invention de cet instrument unique, et qui est loin d'aller de soi, qui se trouve dans la *négation.* C'est seulement de prime abord que la réalisation qui consiste à pouvoir penser quelque chose d'absent comme présent semble plus importante que l'autre : penser quelque chose de présent comme absent, et du coup, même comme durablement et définitivement absent. Cela devient évident lorsque nous le mesurons à la réflexion du schéma gagné pour le monde sur le centre même du rapport au monde, c'est-à-dire sur le soi. Voilà qui semble être un raffinement tardif. La pensée même, sa présence incontournable et certaine prenant, depuis Descartes, cela même pour le point de référence de toutes ses certitudes, est tout de même capable de se penser comme absente. Bien entendu sous cette unique condition du déplacement pensé dans le temps. Nous ne pouvons penser à notre propre sommeil, à notre propre mort que parce que nous avons la pensée fondamentale du temps et de l'identité possible

1. P. ALSBERG, *Das Menschheitsrätsel*, p. 156 s.

autrement que dans une existence seulement momentanée. Ce faisant, nous saisissons en même temps la réalité dans laquelle la conscience se trouve présente, en tant que continuellement identique, dont elle peut être absente à un autre moment, dans le sommeil ou dans la mort. Cela, ce en quoi ou à partir de quoi nous pouvons aussi être absents, cela est le « monde ». Je ne puis être absent du monde que si le temps continue « sans moi », s'il existe un « temps du monde ».

Aussitôt que nous nous éveillons du sommeil, l'état de la réalité qui nous entoure doit satisfaire à des exigences précises de consistance. Il doit exister des indices, aussi bien de stabilité que de changements conformes à des règles. Le fait de ne pouvoir sauter par-dessus le temps est la condition pour que je devienne capable de penser mon absence du monde : le futur comme continuation des choses, sans égard pour moi et mes semblables, même comme naufrage de l'humanité, même du monde comme monde naturel mis en forme. Mais jusqu'à quel point nous pouvons penser au sens strict un naufrage du monde, cela reste problématique.

Ce que je veux montrer est l'application à moi-même de la réalisation de la négation qui consiste à penser du présent comme absent. Car cela seul signifie : former un concept de moi-même. C'est de là que naît, et c'est en cela que consiste la conscience de soi. À l'encontre de la littéralité, il s'agit d'une forme de distance de la conscience à elle-même.

Pour autant que je puisse voir, ce fut Voltaire qui, le premier, a mis en relation deux phénomènes anthropologiques fondamentaux : celui de la conscience de la mort, et celui de l'avarice. L'homme est, c'est ce que note Voltaire, le seul être vivant qui sait qu'il doit mourir. C'est un triste savoir, mais un savoir qui découle nécessairement du fait qu'il possède des concepts. Il y a par conséquent un malheur qui est nécessairement en lien avec la condition naturelle de l'homme : « L'homme est le seul animal qui sache qu'il doit mourir. Triste connaissance, mais nécessaire, puisqu'il a des idées. Il y a donc des malheurs attachés nécessairement à la condition de l'homme[1]. » Ce que Voltaire veut montrer est le caractère inévitable de la conscience de la mort, et du malheur qui en découle, parce que par la possession des « idées », l'homme est capable de

1. En français dans le texte *(NdT)*.

penser ce qui n'est pas présent, et de nier ce qui l'est. Ici, après la brève halte obligée sur la nécessité de la religion, intervient le pas vers l'avarice. L'avarice n'est possible qu'à un être qui a une conscience de la différence entre possibilité et réalité, entre présent et avenir. Voltaire dit qu'il n'existe pas d'avare qui n'aurait à l'esprit l'idée de réaliser quelque chose, un jour futur, avec son trésor, la belle dépense qui justifiera son renoncement. Mais au lieu de cela, c'est la mort qui vient, et elle laisse la réalisation de ses plans à son héritier : « Il n'y a point d'avare qui ne compte faire un jour une belle dépense : la mort vient et fait exécuter ses desseins par un héritier[1]. » Voltaire, qui a, sa vie durant, entretenu une relation aussi ardente que fructueuse avec l'argent, aurait pu, ici, établir la même relation avec le concept que celle dont il avait dérivé le caractère incontournable de la conscience humaine de la mort. Car l'argent est la présentation pure de la présence symbolique d'un absent réel, dans le cas de l'avarice, de tout absent réel, dans la mesure où il pourra un jour intervenir dans le processus d'intégration pour de l'argent. Et là vaut que, de l'argent pour lequel on ne peut avoir tout, ne vaut rien.

Cette relation entre la réalité présente d'un symbole et la réalité future d'une possession et d'une jouissance concrètes est la présentation conclusive de l'*actio per distans*, qui avait sans doute eu ses prédécesseurs les plus anciens dans la magie et la manipulation de copies et de symboles de remplacement. L'avarice n'est qu'une valeur limite de l'utilisation de cette possibilité, de ne pas devoir prêter la main à tout ce que la représentation présente comme utile, et d'en jouir encore en tant que possibilité, dans la pure mise en œuvre de son caractère réalisable et en lui seul. L'argent – et surtout sous la forme du trésor inemployé de l'avare – présuppose une réalisation du concept unique, et en cela à nouveau devenant pathologique : de penser l'absent non seulement comme déterminé, mais dans la tentation de son caractère déterminable envers tout le possible, sans jamais réaliser la décision, détruisant la possibilité, en faveur de quelque chose de déterminable.

L'avarice est aussi subjective que le concept du bonheur en tant que le toujours absent, parce qu'il est ou bien ce qui est ressouvenu comme déjà passé, ou bien ce qui est encore attendu

1. VOLTAIRE, *Notebooks*, BESTERMANN (éd.), II, p. 502.

comme à venir. Dans l'avarice, c'est l'attente elle-même qui devient l'unique bonheur que l'avare s'octroie, afin, grâce à cette limitation, de ne pas devoir se livrer à l'incertitude de sa représentation de but subjective. Car le concept du bonheur ne doit jamais devenir objectif. Il deviendrait aussitôt une représentation de but absolue, qui non seulement exclurait tout le reste, mais devrait aussi médiatiser tout le reste. C'est en cela que consiste le bienfait, non seulement pour l'avare, mais pour l'humanité tout entière, que cela qui n'est présent que conceptuellement manque aussi de toute possibilité d'objectivation.

Le bonheur et la mort sont les absences qui déterminent constamment la vie, bien qu'elles ne lui soient présentes *que conceptuellement*. Il n'existe pas de futur qui, une fois qu'il est advenu, tienne ses promesses de bonheur, quelle que puisse être par ailleurs la manière dont ce futur répond aux attentes. Les citoyens de la République fédérale n'auraient sans doute pas considéré comme possible en 1954 l'état de bien-être qu'ils ont atteint en 1976, mais tout de même par ailleurs comme la quintessence de leurs attentes possibles. Et néanmoins, les sondages ont montré que, entre 1954 et 1976, le nombre des citoyens de la République fédérale qui voulaient bien se qualifier eux-mêmes d'heureux n'avait augmenté que de un pour cent, passant de 25 % à 26 %[1].

Ce qui est décisif est toujours la déclaration du souvenir. La forme la plus extrême de l'échec est exprimée dans *Fin de partie* de Samuel Beckett : « As-tu jamais eu un instant de bonheur ? – Pas à ma connaissance[2]. »

Est-ce que la subjectivité du concept de bonheur a une signification anthropologique, ou bien est-elle le manque possible de conscience, de clarté des besoins, c'est-à-dire la subjectivité avant l'objectivation non encore réalisée ? La subjectivité du bonheur a-t-elle anthropologiquement un sens, ce qui veut toujours dire : est-elle avantageuse pour la capacité de l'homme à exister ? Je ne puis qu'effleurer brièvement la thèse qui pourrait répondre à cela. La capacité de survie de l'humanité repose pour une bonne part sur le fait que ses besoins, et donc ses possibilités de bonheur, ne sont pas objectivables. Je renonce

1. Deutsche Presseagentur (dpa) [Agence de presse allemande], le 18 février 1976.

2. S. BECKETT, *Fin de partie*, Paris, Éd. de Minuit, p. 82 *(NdT)*.

ici à exprimer cela politiquement par l'antinomie que la légitimation – dérivée de la prétendue objectivation du bonheur – d'être autorisé ou même forcé à contraindre les hommes ou l'humanité au bonheur dans un État conduit et doit conduire à la tyrannie du bonheur. Elle est le pire de tous les despotismes, parce qu'il est exercé au nom des tyrannisés, et parce qu'il ne cesse de se réclamer de ce mandat objectif, implicite.

Anthropologiquement, il y a autre chose de plus important : la capacité de survie de l'humanité repose pour une bonne part sur le fait que ses besoins, et du même coup ses possibilités de bonheur, ne sont pas objectives, c'est-à-dire pas déterminées par la nature de l'homme ni rendues homogènes par là. S'il en allait différemment, la concurrence de tous pour la même chose rendrait impossible l'existence de tous. La différence et la partialité des besoins est le présupposé pour que l'accessibilité originelle de tout à tous, la prétention du droit naturel de tous à tout, n'aient pas entraîné la conséquence mortelle dont Hobbes a fait le principe de déduction de l'État absolutiste. Le récalcitrant *« vogliamo tutto »* qui simule le *status naturalis* est une contradiction en soi, empêchement de cela précisément qu'il ambitionne, pour ceux qui y prétendent. En cela réside aussi la signification de l'argent : il est l'objectivation seulement indirecte de l'absolument subjectif eu égard à ses conditions externes. En tant qu'institution, cela veut dire : pas tout pour chacun – ce qui rendrait la vie impossible. Si tous ne pouvaient être satisfaits que par les mêmes biens, cela rendrait impossible la satisfaction de tous. La difficulté de savoir ce qu'est le bonheur est, anthropologiquement, une dot assurée de l'humanité, la protection la plus efficace contre la surpuissance de l'envie et de la rapacité sous toutes leurs formes, y compris les plus raffinées.

C'est pour cette raison que le thème du « bonheur » exige un chapitre particulier dans une anthropologie philosophique. On ne doit se laisser induire en erreur ni par l'appartenance du terme au kitsch du quotidien, ni par la déconsidération des thèmes de l'argent et de l'avarice, si l'on veut approcher les phénomènes élémentaires dont la volonté d'élimination relève certes de bonnes intentions, mais certainement pas de descriptions adéquates. Pour Voltaire, il y avait au moins une forme objective du *mal*-heur : la conscience de la finitude de sa propre vie, rendue inévitable par le concept.

La conscience de la mort, rendue seulement possible par le concept comme instrument du non-représentable, ne crée certes pas la conscience du temps, mais elle lui donne sa qualité décisive : que ce prétendu « ainsi de suite », cet interminable Rien de Schopenhauer, dont nul début ne peut être trouvé dans le souvenir, a tout de même une fin. « Ah Dieux, pourquoi tout, tout est-il infini / et seul notre bonheur fini ? » (Goethe[1].) Le comportement préventif fondamental de l'homme en devenir a sa limite dans la conscience de la mort. Une limite non seulement de ses possibilités, mais avant tout de sa motivation. Des ouvertures institutionnelles sont aménagées contre ces limites à la motivation : la constance de l'association familiale par-delà la vie individuelle, l'héritage des noms et des propriétés, la découverte de méthodes transmissibles à souhait et de façons de procéder qui ne sont pas liées à des circonstances individuelles. Tout cela doit motiver l'individu à ne pas transférer la motivation contre sa finitude sur des préventions qui ne doivent pas être limitées au temps de vie personnel.

La plus importante des oppositions institutionnelles à la résignation d'un être capable d'avoir conscience de sa mort est la ruse que l'homme a opposée à sa propre finitude : l'institution fortement sanctionnée de la « dernière volonté », de la disposition liée à des primes d'héritage par-delà la mort. On sait qu'elle s'étend jusqu'aux stades culturels du nomadisme et des premières cultures agraires. Elle rend possible des retardements d'actions que l'individu croit ne pas être obligé d'accomplir lui-même uniquement parce qu'il peut faire confiance aux régulations institutionnelles, qui les exécuteront à sa place. Sans cela, la conscience de la finitude détruirait l'homme en tant que cet être hésitant qu'il peut se permettre d'être, à cause de son adaptation préventive et de sa prévoyance. Même la vendetta que les fils héritent du père est encore une forme de l'action différée institutionnellement garantie. On ne mesure pleinement ce que cela signifie que si l'on tente de s'imaginer que le monde humain serait un monde de réactions immédiates et non différées. Souvent, la morale n'est possible que parce qu'il n'y a pas encore eu d'action. Ce sont là autant de formes, de spécifications du même fait fondamental de l'anthropogenèse : la distance.

1. Goethe, *Pandora*, dans *Gesammelte Werke* V, p. 498 s.

Le gain de temps est une catégorie anthropologique fondamentale. Cela non pas seulement parce que l'origine de l'homme est liée au gain de distance qui lui permet de différer et de prendre des détours, qui lui permet des rituels et des cérémonies, la réflexion et l'hésitation, mais aussi parce que, dans la réalisation du concept est déjà contenue la mesure extrême et ultime de tout gain de temps, la négation de soi : penser la mort. Par le concept de fin, tout gain de temps devient d'une absolue rareté et absolument irremplaçable.

C'est pourquoi il existe quelque chose comme une avarice du temps. Le symptôme de sa déformation pathologique est l'insomnie. Car l'homme est cet être qui dort, *bien qu*'il ait la raison. Le concept, comme présentification de l'absent, menace le sommeil, comme cette intermission effrayante qui n'est pas saisissable par la prévention. Dans le sommeil, l'*ego cogito* doit se donner congé à lui-même. Le futur, dans la mesure où il est le délai de grâce toujours d'abord à conquérir de l'être fini, ne devrait pas en outre pouvoir être interrompu par du sommeil. Maupassant a dit que « le sommeil était l'obscurcissement régulièrement récurrent de la raison[1] ». Il fait de la raison humaine une raison intermittente, et elle ne serait pas elle-même si elle s'en accommodait. C'est pourquoi les prétentions absolues sont aussi des prétentions contre le sommeil. James Joyce a dit, à propos de *Finnegans Wake*, qu'il attendait du lecteur de cette œuvre qu'il lui consacre le reste de sa vie, et qu'il l'implorait de « souffrir d'une insomnie parfaite[2] ». Dans l'absurdité, la prétention est formulée comme incompatible avec les conditions du temps de la vie et du monde de la vie. Car en elle, personne n'a assez de temps pour satisfaire à une prétention absolue, à cause de la mort, à cause de la concurrence des besoins.

L'absolutisme esthétique imite l'exigence de la raison, tous deux ne supportent pas d'être placés sous des exigences temporelles limitées et de laisser valoir autre chose qu'eux-mêmes. Le critère de l'absolu, s'il devait pouvoir se montrer à nous, serait de requérir pour lui la totalité de notre intérêt, et cela aurait précisément pour conséquence que nous devrions

1. Maupassant, *Gesammelte Werke* VII, p. 375. – Le passage exact en français n'a pu être retrouvé (notre traduction, *NdT*).
2. John Gross, *James Joyce*, Munich, 1974, p. 107.

lui retirer tout intérêt. L'auteur esthétique inverse le critère : en demandant la totalité de l'intérêt, il suggère la persistance du présupposé : il aurait réussi l'œuvre absolue. Mais le destin de *Finnegans Wake* confirme que l'approche de l'absolu, ou sa simulation, en partage le destin : de ne pouvoir être accepté par nous, en raison de son incompatibilité avec la condition du temps fini.

C'était l'erreur de l'aveugle Faust de tenir « l'instant » pour pouvant être accompli, en renonçant ainsi au temps. Dans la conversation diabolique que Thomas Mann fait tenir à son docteur Faustus, Adrian Leverkühn, il est par-dessus tout clair que l'enfer n'a rien de plus important à offrir au partenaire de son pacte que du temps. Mais Ludwig Feuerbach a noté dans ses journaux des années 1834-1836 que les plaintes sur la brièveté du temps n'étaient rien d'autre qu'une « feinte de la divinité par laquelle elle s'ouvre la voie vers notre esprit et vers notre cœur, afin de nous aspirer les meilleures saveurs au profit d'autres êtres[1] ». Il a devant lui un monde dans lequel le temps gagné ne s'utilise plus de soi. Il y faut la force de l'utiliser, et la force augmente sous la pression de l'étroitesse du champ d'action :

> Plus notre vie est courte, moins nous avons de temps, d'autant plus de temps avons-nous ; car le manque de temps double nos forces… C'est pourquoi il n'y a pas de plus mauvaise excuse que celle du manque de temps. Il n'est rien dont l'homme puisse davantage disposer que du temps. Ce que l'on appelle globalement manque de temps est manque d'envie, de force, d'application à interrompre son train-train habituel.

La conscience de la mort propre fixe à la prévention les limites de sa nécessité, au gain de temps, la mesure de la possibilité ; la mort étrangère est simultanément le concept limite de toute prévention, et la garantie absolue contre le fait que l'autre puisse jamais transgresser à nouveau l'horizon propre. L'homme est cet être qui tue son semblable. Il ne fait pas cela pour son bon plaisir, mais parce qu'il a pensé jusqu'au bout la pensée de la prévention. Ce qui veut dire : il a intégré le fait

1. Ludwig FEUERBACH, *Tagebuch 1834-1836*, dans *SämtlicheWerke*, BOLIN et JODL (éd.), II, p. 375.

de tuer dans l'arsenal de la prévention. Un ennemi mort est un bon ennemi – c'est là la vérité nue pour un être vivant qui pense constamment aussi les possibilités de l'autre, parce que ce sont les possibilités contre lui-même. Le fait que nous ayons appris à nous penser à la place de l'autre, cette condition de toute humanité, puise son origine antithétique dans la pensée que nous pouvons l'anticiper. Puisque la mort propre peut être pensée, elle est aussi pensée collatéralement comme avantage possible d'un autre. Dans l'inversion, la mise à mort de l'autre est la conséquence de cette considération collatérale. Dans l'affinement cynique du schéma de la prévention est contenu tout ce qui fait la thématique de l'agression. L'homme est un être agressif, parce qu'il a cru pouvoir tout anticiper.

Ce n'est pas une affaire de morale : qui est capable de tout prévoir en pensée ne peut plus faire autrement que de tout anticiper. D'immenses efforts ont été nécessaires à l'humanité pour orienter cette conséquence, pour mettre un terme à l'optimum de la prévention, la mise à mort de l'autre. Et même le sacrifice rituel humain n'est rien d'autre que la tentative d'une prévention générale : offrir tellement au dieu qu'il ne puisse plus, dans l'embarras de l'objection qu'il ne lui aurait pas été offert assez, garder pour lui la plénitude de ses bienfaits.

Une remarque annexe est ici presque inévitable : l'une des thèses les plus en vogue de la critique de la culture moderne est que la mort aurait été tabouisée. C'est peut-être vrai pour le caractère public de la mort et pour les rituels d'enterrement, mais certainement pas pour d'autres façons de rendre publiques les modalités et les cas de mort, tels que l'on peut les voir à la télévision. Aucun homme n'aura vu autant de cadavres, n'aura assisté personnellement au cours de sa vie à autant d'enterrements que ne lui en propose la télévision. Mais le véritable problème est dans le fait de masquer la mort propre, dans le commerce avec la conscience tout à fait incontournable de la mort. Il faut admettre qu'il y a là cette difficulté objective que, en dépit de la certitude absolue de l'existence présente, on ne peut se *représenter* comme non existant, bien que l'on soit contraint de le *penser*. Puisqu'il n'y a là précisément rien à se représenter, le fait d'y penser n'est que terminal. L'affirmation que, dans la modernité, la résistance contre cette pensée terminale serait plus développée que jamais auparavant relève des calomnies de la critique de la culture. Sans quoi il n'aurait pas

été nécessaire de mobiliser un tel effort pour rappeler constamment à l'homme médiéval qu'il devait mourir. On avait manifestement conscience de ce que, laissé à lui-même, l'homme ne chercherait pas à entretenir une relation amicale avec cette pensée. Mais en réalité, ce qui importe n'est pas du tout le fait de « penser à la mort », mais la transformation de la *qualité* du temps par l'implication de sa *quantité* finie. La pénurie de temps, son étroitesse modifie la manière dont un homme prend son temps, la manière dont il cherche à en gagner et à nouveau à le faire passer.

La prévention totale est la mort de l'autre. Sigmund Freud, le grand maître de l'imagination théorique, en a construit l'image dans la horde primitive préhistorique, comme relation entre les fils et le père. Les fils auraient assassiné le père pour priver les femmes de la horde de la protection du chef et pour les approcher ; mais ensuite, ils s'étaient présentés eux-mêmes comme des pères de la horde présomptifs, désormais menacés eux aussi par la main de leurs propres fils et à la même fin, et ils avaient éliminé ce *status naturalis* par un contrat qui mettait à la place de la mise à mort réelle le sacrifice seulement rituel du père symbolique de la horde, l'animal totémique. Ainsi, la prévention rituelle n'a été acceptée que parce que la prévention réelle menaçait chacun des participants. La prémisse que la prévention absolue est la mort de l'autre contient cette antinomie que, dans ce cas, la prévention des autres ne pourra elle aussi trouver son accomplissement que dans ma mort, et que donc, potentiellement, elle la trouvera. Une telle découverte de la contradiction par généralisation du principe est l'une des réalisations fondamentales de la raison. Comme la contradiction n'apparaît jamais dans la situation donnée mais seulement dans son extrapolation par la pensée, quelque part loin dans le temps et loin dans l'espace, ce n'est là encore, selon le type, rien d'autre qu'une *actio per distans*.

Et même la théorie de l'État des Temps modernes repose sur une telle production de contradiction par généralisation. Car le droit naturel stoïcien qui en est à la base culmine dans la proposition – que l'on peut parfaitement considérer comme un théorème juridique – que la nature aurait tout donné à tous – avec cette prémisse téléologique secrète ou manifeste que le présupposé en serait l'aménagement prolixe des espaces vitaux avec les produits naturels adaptés aux besoins de l'homme. Les

situations de pénurie ne devraient se révéler être que des inégalités locales exigeant par conséquent des réalisations d'échange et de transfert, de commerce et de contrats, c'est-à-dire des *pacta servanda*. Cette fonction égalisatrice seulement secondaire de ce qui allait un jour s'appeler « société » n'était plus crédible pour les théoriciens des débuts des Temps modernes, surtout ceux qui étaient convaincus de la faute originelle de l'homme. La proposition que la nature avait *tout* donné à *tous* apparaissait maintenant comme une utilisation possible de la signification : en principe, elle aurait *tout* donné *à chacun*. Du même coup s'insinua dans la situation fondamentale de départ cette terrible contradiction : celle de l'ouverture de l'accès à la nature et à ses biens à la volonté de toute-puissance illimitée – imitant méchamment celle de Dieu – de tout un chacun. La résolution de cette contradiction mortelle de la société ne pouvait être que le moyen de contrainte et de dressage de l'État. C'était là une construction théorique dans laquelle sommeillait déjà paisiblement l'idée que l'élimination de la contradiction sociale rendrait alors logiquement l'État à nouveau superflu. C'est là, avant tout, l'une des brillantes réalisations rationnelles des Temps modernes qui permet de voir comment la raison est capable de travailler dans un « espace » qui n'a rien à voir avec l'espace de situations présentes ou expérimentables, c'est-à-dire accessibles à l'intuition.

Si l'on examine cette brillante réalisation rationnelle d'un peu plus près, on remarque qu'elle ne travaille pas seulement avec la contradiction logique qui prive la proposition « tout pour tous » de sa légitimation. Non pas que la contradiction aille à l'encontre de la logique, mais qu'elle est létale, donc : qu'elle rend en principe impossible la vie de chacun par l'existence de tous les autres ; voilà ce qui donne à la contradiction cette évidence *ad hominem* sans laquelle la singulière efficacité de la construction étatique des Temps modernes serait difficilement pensable. Cela désigne la limite où la *rationalité* se mue en *rhétorique*. Cette transition a souvent été rendue méprisable et considérée comme suspecte. Il est indubitable que toute rhétorique ne consiste pas essentiellement en éléments et en instruments rationnels. Mais selon sa fonction, selon sa possibilité et sa nécessité anthropologique, la rhétorique est elle-même une institution rationnelle. Sans elle, la disposition de toute rationalité à des processus sans fin serait devenue un

empêchement à la réalisation historique de soi de l'homme. Seule la philosophie est ce luxe professionnel gardé en réserve qui consiste à ne pas prêter trop d'importance à quelques infinités de plus ou de moins.

La rhétorique est elle aussi un instrument de la mise hors circuit du corps, comme son instrument préférentiel – mais pas unique – : le langage. La rhétorique est avant tout la reprise hors de sa généralisation de l'*actio per distans*, pour la rapprocher de la situation ou de possibles situations. En cela, elle réalise avant tout des accélérations ou des ralentissements d'actions échéantes ou menaçantes, et dans le cas limite, la substitution à l'action elle-même, c'est-à-dire son accomplissement symbolique. Le symbole permet d'engendrer des effets sans réaliser des actions réelles au sens physique, de déclencher des représentations chez d'autres sans leur procurer ou leur proposer l'objet de ces représentations. La symbolique, surtout langagière, réalise chez d'autres ce que la faculté de remémoration réalise primairement pour le sujet lui-même : l'induction de la présence de quelque chose d'absent. La rhétorique est par là l'une des formes de la simulation, en ce qu'elle anticipe des situations et des actions en imagination, et les stabilise dans l'attitude et dans l'émotion, des situations et des actions qui, du coup, n'ont précisément pas besoin de se produire, ou qui peuvent être acceptées et surmontées comme ayant déjà eu lieu.

L'homme, en tant qu'*animal symbolicum* est un être disposé à l'économie de confrontations avec la réalité – surtout celles qui sont douloureuses, menaçantes, en tout cas consommatrices d'énergie. Ce n'est que pour autant qu'il a été en mesure d'économiser de l'énergie dans l'immédiateté de son rapport au réel, dans la pression et les besoins, qu'il est devenu capable de ces incroyables gaspillages qu'il a déversés sur le prétendu superflu, sur le luxe de ses sublimations, sur la redondance de sa culture. Ce que, dans un style élevé, nous appelons le versant « créateur » de l'homme est primairement une potentialité libérée dans son économie énergétique. Le superflu s'enracine dans l'excédentaire d'une nature qui se retire et se met en dehors du contact avec la réalité, dans son parasitisme culturel.

À cela est lié le fait que l'homme n'est pas seulement un être persécuté par ses *besoins*, mais aussi gouverné par ses *désirs*.

Freud a résumé cela dans la formule célèbre, qui résume à ses yeux la faiblesse dominante de la construction de l'homme : « L'homme est un être de faible intelligence, qui est dominé par ses désirs[1]. » Pour une considération de type biologique, il paraît insensé que la domination des désirs puisse aller jusqu'à la disparition de toute évaluation réaliste de leur accomplissement possible ; il s'agit néanmoins aussi d'exprimer par là qu'il y a plus d'énergie à disposition qu'il ne serait nécessaire à la satisfaction de simples besoins, et qu'elle est dirigée vers davantage de possibilités qu'il ne pourrait jamais en être réalisé dans une quelconque réalité.

Cet état de fait fondamental se présente sur le plan du temps de telle sorte que l'on retrouve, dans toutes les réalisations *techniques* de l'homme, l'intention centrale d'un *gain de temps*, tandis que dans toutes les propositions *esthétiques*, c'est la composante du *passe-temps* qui apparaît. Cela devrait-il se révéler n'être que la réécriture raffinée de cet état de fait primitif que, en dernier ressort, la conscience humaine ne reflète que le bilan énergétique du système organique qui l'engendre ? Ce qu'il en est de la tendance générale des instruments humains à gagner du temps, nous le savons par cette conception anthropogénétique fondamentale de la transformation de l'animal fuyant en animal combattant à distance. Le gain de temps est la catégorie originelle de la prévention. Prévention veut dire : porter le coup décisif avant que n'intervienne le contact. L'optimisation du gain de temps présente cette alternative que, ou bien ce qui s'approche peut être amené à ne pas se produire, ou bien peut être privé de décision et d'action par une approche personnelle.

Lorsque, au printemps 1969, la société Air France débuta sa campagne pour la nouvelle machine de type Concorde, elle le fit par le slogan publicitaire suivant : « Le temps a maintenant quelques heures de moins : Concorde. » Sans doute les contemporains pensifs auront-ils relié cette annonce d'une nouvelle époque de démonstration technique d'elle-même à la question de savoir si ce qui était promis là formulait bien adéquatement les attentes et les besoins. N'aurait-il pas fallu dire, tout à l'inverse : « Le temps a maintenant quelques heures de plus » ? Tout simplement en raison de cette pensée fonda-

1. L. Marcuse, *Sigmund Freud*, Reinbek, 1956, p. 57.

mentale qu'un instrument technique ne sert à l'homme qu'à libérer de l'énergie pour d'autres applications, non techniques. Gain de temps au profit du passe-temps, cela me semble être la structure fondamentale de l'ensemble des Temps modernes.

Les métaphysiques platonicienne et chrétienne n'ont fait que se superposer au radical du rapport au temps par une conception tout à fait différente et elles l'ont recouvert. Elles ont mis l'immortalité à la place de toute compensation de l'oppressant et fascinant manque de temps terrestre. Mais c'est seulement l'idée que l'aspiration et la volonté de l'homme seraient infinies de par leur nature et leur tendance qui a fourni un argument anthropologique d'un nouveau genre : qu'à un *appetitus infinitus* de la nature créée devait être atteignable une dimension cachée de sa satisfaction. Cette idée, que par une durée de vie factuelle il ne pourrait être rendu justice à l'homme, a, étonnamment, été encore fortement ancrée dans la pensée des Temps modernes par l'idée d'immortalité, mais sans laisser en paix cette autre idée, de savoir si une science de la nature accomplie n'élargirait pas l'horizon temporel de l'homme ici-bas : par l'allongement médical de la vie d'une part, par le raccourcissement des réalisations physiques élémentaires d'autre part. Dans son discours à la journée Shakespeare, le jeune Goethe avait dit, en blanc-bec : « Cette vie-ci, messieurs, est bien trop courte pour notre âme. » S'il convient de ranger cela parmi les douleurs précoces du *Sturm und Drang*, il n'en reste pas moins que Werner Sombart a signifié à ce type de relation au temps son appartenance au type du bourgeois.

Le bourgeois de Sombart invente la vertu de ne pas perdre de temps, et il n'est que de juste rétribution, dans son système, que ce vertueux-là obtienne une prime selon la devise de Franklin : *Le temps, c'est de l'argent*. Car le temps est la matière la plus précieuse de la vie, dont le gâchis serait le plus répréhensible lorsque justement il ne peut plus être utilisé à valoir pour une infinité, comme dans le pari de Pascal. Dès lors que ce pari sur l'éternité ne semble plus plausible – et ce n'est pas un hasard si Pascal a modelé son propre argument à partir du complexe de son *Apologie* –, la convertibilité de cette fortune qui ne peut plus fructifier en valeur d'échange générale n'est que logique. Sombart s'octroie le luxe de mépriser l'âme du bourgeois avec son équivalence temps-argent, qu'il voit se concocter, pour le malheur des Temps modernes, dans la Florence de la moitié du XVe siècle, parmi des marchands de laine et des changeurs d'argent, et dont le premier traité théorique aura été le *Del governo della famiglia* de Leon Battista Alberti. C'est là que l'idée d'économiser aurait fait son entrée dans le monde, sous la devise : « *Sancta cosa la masserizia*[1]. » La juste mesure se rapporterait à trois choses : à l'âme, au corps, et avant tout, au temps. Le temps, bien que, rapporté au temps de la vie, il soit une grandeur purement stable, est devenu un médium disponible ; Alberti : « Celui qui sait ne pas perdre de temps peut presque tout faire ; et qui s'entend à bien utiliser le temps deviendra bientôt maître de tout ce qui peut se faire *(Chi sa non perdere tempo sa fare quasi ogni cosa, e chi sa adoperare il tempo costui sara signore di qualunque cosa e'voglia)*. » Et là, compte tenu de l'imminence certaine de la mort, il n'est plus qu'une seule limitation qui semble variable : le sommeil. Et du même coup, la terrible alternative entre la perte du sommeil et la perte de temps, qui se trouve dans la phrase d'Alberti : « *Prima voglio perdere il sonno che il tempo*[2]. »

En ce point, je suis conscient du coup mortel qu'une main progressiste portera contre la conception anthropologique proposée, et qui doit ici prêter le flanc comme elle le fait. Il apparaîtra, dira-t-on, que la fonction centrale du gain de temps dérivée de l'*actio per distans* n'est rien d'autre que l'affirmation de l'esprit bourgeois lui-même sous un masque archaïque, et ceci de quelque façon que Florence ait pu se donner sa « superstructure ». L'équivalence temps = argent, devenue possible à partir de cet esprit bourgeois et en lui, ne le rendrait pas seulement suspect lui-même, mais aussi toute anthropologie qui ne peut éviter cette équivalence. Mais ne serait-il pas possible également que la culture du loisir de la grécité ionienne et attique, tout comme la culture de l'éternité des

1. W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Leipzig, 1913, p. 135 s. – *Le Bourgeois. Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*, trad. fse du texte allemand par le Dr S. Jankélévitch, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque politique et économique », 1928 ; réimpr. Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot » 89, 1966, 342 pages. Une édition électronique est en voie de réalisation par Gemma Paquet : http://classiques.uqac.ca/classiques/sombart_werner/le_bourgeois/le_bourgeois. html *(NdT)*.

2. Alberti, *Del governo della famiglia*, Florence, Nella stamperia di S.A.R. per li Tartini, e Franchi, 1784, 200, 165.

écoles monachiques médiévales et de leurs dérivés, puissent être considérées comme des recouvrements, des suppressions de structures élémentaires dont l'autodissolution finale n'aurait fait que libérer ce qui reposait au fond et avait attendu sa libération ? Dans ce cas – l'horreur est sans fin ! – l'âme bourgeoise ne serait pas l'autoprésentation provisoire et déformée de la structure anthropologique fondamentale, mais sa présentation sans aucun fard, telle que Heidegger devait l'exprimer en une seule phrase : « Le compte avec le temps est constitutif de l'être-au-monde[1]. »

Dans une œuvre tardive de l'expressionnisme, cela est dit sans sympathie pour l'esprit bourgeois et pour ses produits. Car sinon, Heidegger n'aurait pas si précisément raté, dans un autre passage, la catégorie de la vitesse dans la technique moderne ; lorsqu'il dit que l'accroissement de la vitesse inhérent à la technique sert à « surmonter l'éloignement[2] ». Cela est plus superficiel qu'il ne serait permis d'après les jugements de l'œuvre. Le gain d'espace ne serait rien s'il était fixé à une constante de sa maîtrise temporelle – comme les vitesses classiques du piéton, du cavalier, des porteurs de chaise, de la calèche postale, du bateau –, et si n'avait pas été lié aussitôt à l'élargissement de l'espace le projet de domestiquer cet élargissement par un constant gain de temps.

Tous les prophètes qui annoncent et proclament depuis des siècles la fin du bourgeois doivent être effrayés par la pensée que le processus de l'embourgeoisement pourrait être la restauration de cette « naturalité » que c'est l'une des arrière-pensées secrètes du bourgeois lui-même de combattre. Bourgeois qui ne peut ni ne veut reconnaître que les charges de son existence pourraient avoir quelque chose du caractère définitif de la forme de vie propre à l'anthropogenèse. Comment d'ailleurs

1. Voir HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. fse de E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 333. Chez Heidegger, la mise en relation des concepts de temps et de calcul est médiatisée par celui de l'horloge, dans une complexion langagière tout à fait étrange : « Dans les horloges, il est à chaque fois tenu compte d'une certaine constellation dans le système du monde » (p. 71).

2. Voir HEIDEGGER *Être et Temps*, p. 105, trad. E. Martineau : « Tous les modes d'accroissement de la vitesse auxquels nous sommes aujourd'hui plus ou moins contraints de participer visent au dépassement de l'être-éloigné. »

celui qui a appris à penser grâce au concept de l'immodestie pourrait-il se satisfaire de la modestie ?

Il existe cette inversion sauvagement résolue de la relation dans laquelle l'équivalence temps et argent apparaît comme l'expression de l'étroitesse primaire du temps. Ce n'est qu'ainsi que peut être sauvé le primat de la fondation du tout économique. Pendant des siècles, il n'était pas allé de soi que le temps pouvait être étroit. Ce qui trouvait son expression dans le poids accordé aux jours de fêtes et aux jours ouvrables ecclésiastiques, qui, au Moyen Âge dépassait encore tout ce qui apparaît actuellement comme tendance au jour ouvrable férié, entre jours fériés et pour des jours fériés, en particulier dans les instituts universitaires. « Le temps ne devient rare qu'à l'instant précis où il entre en contact avec l'argent. Car ce n'est qu'une fois que le temps est devenu de l'argent que l'on n'en a jamais assez » (Klaus Laermann[1]). La façon dont l'argent a été démonisé rend presque naturelle l'imputation que, dans l'équivalence entre argent et temps, la relation ne peut être que la suivante : c'est le mètre qui rend le temps rare. Mais de fait, l'accentuation et l'affinement de la conscience de l'étroitesse du temps de vie terrestre conduisent à l'accentuation de sa valorisation, et donc inévitablement à sa liaison aux mètres de la quantification : horloge et argent. Comparable à cela est la conséquence que Kant a tirée de l'étroitesse constitutive du sol terrestre pour une surface sphérique finie ; à savoir la nécessité de la répartition juridique strictement réglée et de l'objectivation de toutes les prétentions, de même que de l'évitement tout aussi strict de l'apparition de sol comme *res nullius*. Il n'a plus accompli le pas suivant, de dire : Si le temps est fini, il ne doit pas rester sans maître[2].

La conscience de la mort, la sensibilité à l'étroitesse du temps de la vie est une réalisation du concept, peu importe quand et par quoi elle a été convoquée dans l'histoire humaine. Mais

1. Klaus LAERMANN, « Alltags-Zeit. Bemerkungen über die unauffälligste forme sozialen Zwangs », *Kursbuch* 41, septembre 1975, p. 85-105.

2. L'un des problèmes les plus intéressants de la psychanalyse de Freud comme thérapie est la question de la rentabilité du temps investi, qui, dans tous les cas, par rapport au temps de la vie, ne peut plus être considéré comme un épisode : la vie elle-même devient une thérapie dont le succès, s'il intervenait, ne pourrait plus être savouré.

l'une des questions qui se poseront un jour en relation avec cela est celle de la ruse de l'idéalisme, consistant à enlever à nouveau à la conscience du temps l'acuité qu'elle avait reçue, en en contestant la relation à la réalité. Lorsque le philosophe note pour lui-même, comme l'une de ses phrases les plus radicales, que le temps serait *un néant infini*, on ne peut se départir du sentiment qu'il cherche à se convaincre que ce serait justement la douleur qui le fait le plus souffrir qui serait la moins importante[1]. Si déjà on entend pratiquer le soupçon d'idéologie, il faudra aussi vérifier (pour autant que ce soit vérifiable, car dans ce domaine, la masse des affirmations est invérifiable !) si l'idéalisation du temps, qui, avec celle de l'espace précède tout idéalisme des Temps modernes, n'est pas l'une des façons de se débarrasser au moins de la pression de la finitude absolue par la consolation qu'il ne s'agirait pas là en dernière instance de quelque chose de réellement sérieux. La chose est moins à vérifier pour ceux qui ont engendré de telles pensées que pour ceux qui étaient disposés à en assurer la réception et à faire leur succès. Paul Valéry écrit en septembre 1936 au physiologiste Lecomte du Noüy qu'il a l'impression que notre époque s'inquiète grandement de ce vieux problème, le plus vieux du monde, sans doute et par définition, et que l'on aimerait bien s'en débarrasser une fois pour toutes ; à titre d'exemples, il évoque Bergson, Einstein, la physiologie et la biochimie (eu égard au livre du destinataire, pour lequel il remercie).

La gestion du temps est la pièce la plus délicate de la sphère culturelle de l'homme, le lieu le plus vulnérable de son existence. Tout ici est définitif, d'une finitude impossible à prolonger, sans retour possible. Aussitôt qu'il n'existe plus de consolation métaphysique pour cela, la tension monte dangereusement.

C'est pourquoi il reste important de voir où se trouve le gain de temps de l'homme, de l'humanité – et où il peut être gaspillé. Tout dépend du fait que l'expérience ne doive pas être recommencée à nouveau avec chaque vie individuelle. Ce qui n'est certes possible que si le renoncement à l'expérience authentique n'apparaît pas comme quintessence de toutes les pertes. C'est ainsi que l'histoire, que la tradition, comme souvenir

1. SCHOPENHAUER, *Handschriftlicher Nachlaß* [Fonds posthume manuscrit], A. HÜBSCHER (éd.), I, p. 120 (1814).

institutionnalisé, rendent possible de vivre de l'expérience des autres. Celui qui pense que l'histoire s'oppose à lui cherchera à la discréditer, et il en propagera le dégoût. Mais non pas sans renouer avec des refus élémentaires : car c'est l'un des défis fondamentaux que l'homme s'est fixés, pour le devenir et pour pouvoir le rester, que d'avoir imposé des limites à son besoin le plus extraordinaire, celui de tout faire lui-même, d'en répondre et de l'expérimenter, afin de pouvoir au moins faire et expérimenter ceci ou cela par lui-même. Eu égard au temps également, le parasitisme que lui procure le gain de temps est délicat pour lui : ne pas mener soi-même toute confrontation avec le réel, mais accepter les succès remportés par d'autres.

Le jeune organisme humain est longtemps parasitaire par rapport à son monde de nidification, en ce qu'il apprend de l'avoir-appris, expérimente de l'expérimenté – bien entendu pour ne plus jamais le pardonner. Que l'homme existe « historiquement » veut justement dire cela : il médiatise l'humanité précédente et simultanée avec son patrimoine culturel, il en fait le médium de sa propre expérience du monde, dont la partialité resterait sinon insupportable, sans doute encore plus insupportable que cette « participation » au sur-sujet. Feuerbach est le premier à avoir vu que la faculté du souvenir est au service du gain de temps, en rendant possible la présence d'expérience lointaine propre et étrangère. L'histoire est la quintessence de l'expérience médiate, même si la phrase : *« historia magistra vitae »* ne vaut que si l'histoire est la condition de notre faculté d'expérience, et non pas déjà le trésor d'expériences monnayables. L'anthropologie n'a pas à formuler cela. Elle part de là que l'homme n'est possible que parce qu'il a conquis cet avantage de survie :

> L'homme qui s'est, pour ainsi dire, échappé de la zoologie, aurait dû, comme tant d'autres animaux qui lui étaient tout d'abord apparentés, être anéanti, s'il n'avait réussi à devenir un être historique. Il n'est que parce qu'il est capable d'accumuler le temps et du même coup ses expériences, et de garder ainsi présent son passé[1].

1. Manès SPERBER, *Alfred Adler oder das Elend der Psychologie*, Francfort-sur-le-Main, 1971, p. 68 ; trad. fse *Alfred Adler et la psychologie individuelle : l'homme et sa doctrine*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972.

CHAPITRE IX

LE BESOIN DE CONSOLATION DE L'HOMME ET L'IMPOSSIBILITÉ DE COMBLER CE BESOIN

À la fin de l'Antiquité vit le jour l'ouvrage très lu de Boèce *De consolatione Philosophiae*. C'était un traité qui était loin de ne voir et de ne concevoir la seule tâche de la philosophie que dans le fait de consoler l'homme inconsolable et inconsolé dans le monde à partir de la philosophie et avec ses moyens argumentatifs. Il était tangible que la consolation ne pouvait être trouvée dans le monde ni venir du monde. Son ordre ne semblait plus promettre grand bien. La consolation se trouvait en dehors du et par-delà le monde. Mais c'est secondaire par rapport au fait historique que l'on pouvait chercher dans la philosophie non pas tant la vérité que la consolation, mais aussi qu'elle se pliait et se trouvait adaptée à octroyer cette consolation.

Chercher ou proposer la consolation est par moments méprisable. Cela semble être une attitude manquant de réalisme, puisque la consolation semble justement résider en cela que rien ne peut être modifié dans la réalité, et que par conséquent, on renonce à y changer quelque chose.

Mais, dans une considération anthropologique, la question dominante n'est assurément pas de savoir si la consolation doit être proposée ou acceptée, ni quels présupposés cela suppose. Plutôt cette autre question : comment est-il seulement possible que l'homme puisse être consolé, qu'il soit un être capable d'être consolé ? La consolation est une catégorie dont les spécificités sont très étroitement liées aux caractéristiques de l'espèce homme. La problématique de la possibilité et des modes de fonctionnement de la consolation semble conduire

très profond dans le complexe des particularités qu'il incomberait à une anthropologie philosophique de thématiser.

La possibilité de la consolation, comme celle d'être consolé, est anthropologiquement aussi pertinente que celle de l'atténuation de l'émotion par l'expression, ce que, dans une métaphorique énergétique on explique volontiers comme une dérivation de l'énergie émotionnelle accumulée par l'action symbolique de l'expression ; de l'expression si possible comme remplacement d'actions d'un autre genre. Là où il est le plus difficile de comprendre cela, c'est pour le phénomène de la douleur et de ses possibilités de soulagement par expression dans la conscience. Il est très difficile de comprendre comment cela naît. La déformation du visage par la douleur, ces actions extérieurement compréhensibles à chacun, par lesquelles celui-là même qui ressent la douleur semble s'en détourner, ne sont pas seulement des actions de dérivation d'énergie, mais aussi des actions de l'expression comme communication du fait de la douleur à d'autres. S'il ne le peut pas, la douleur le rend inexpressif : « La douleur pétrifia le seuil » – ce qui est plus grand que toute expression ne peut le signifier se trouve dans l'interdit de l'expression, n'autorise pas même le cri.

Celui qui éprouve de la douleur se tourne vers des destinataires précis. Pourquoi ? Sommes-nous autorisés à présupposer qu'il attend de la compassion, un accord, une consolation ? C'est, de fait, ici que la réaction de la consolation intervient, laquelle, si ce n'est toujours, mais au moins le plus souvent, se fait par là que celui qui a besoin de consolation se donne à reconnaître comme tel, ouvre pour ainsi dire la demande de consolation. Comme on le sait de manière tout à fait générale, il est beaucoup plus difficile de résister à ce besoin élémentaire qu'à l'annonce d'autres besoins, parce que, à l'annonce de la douleur, du besoin de consolation, lorsqu'ils ont lieu en public, répondent même des gens parfaitement étrangers, et qu'ils peuvent le faire par des formules entièrement insignifiantes. Le comportement envers des gens qui pleurent, si étrangers qu'ils puissent être, est étonnamment typique. L'ensemble de la sphère des témoignages de condoléances dans les cas de décès est un exemple de la ritualisation comme réduction au niveau minimal de l'étalage émotionnel. Il est manifeste que le besoin de consolation se prête à une institutionnalisation de très haut rang, qui est du même coup l'assurance de sa satisfaction. Ce qui trahit toujours qu'il s'agit d'un besoin très élémentaire, profondément enraciné anthropologiquement, et donc qui demande une sécurisation rituelle.

C'est Georg Simmel, dans son journal publié sous forme de fragments, qui nous a laissé l'un des textes les plus importants sur la thématique de la consolation. On aurait pu attendre de ce penseur une anthropologie philosophique d'un tout autre niveau que tout ce qui a été publié sous ce titre dans les années 1920. Simmel écrit là :

> Le concept de consolation a une signification bien plus large, plus profonde que celle qu'on a l'habitude de lui attribuer consciemment. L'homme est un être qui cherche la consolation. La consolation est quelque chose d'autre que l'aide – que l'animal aussi recherche ; mais la consolation est ce vécu remarquable qui laisse certes subsister la souffrance, mais qui supprime pour ainsi dire la souffrance de la souffrance, il n'atteint pas le mal lui-même, mais son reflet dans l'instance la plus profonde de l'âme[1].

Voilà jusqu'à quel point Simmel traite la dimension psychologique du phénomène de la consolation : il semble que la douleur ne puisse pas seulement être réellement influencée par d'autres, en ce qu'ils apportent leur aide, mais aussi par un étrange acte de diffusion fictive, en ce qu'ils prennent part à quelque chose à quoi ils ne peuvent pourtant pas participer réellement. En ce que les autres simulent la douleur se réalise une sorte de délégation de la douleur, de la somme des souffrances, sur ces autres. Et il n'est pas indifférent de savoir combien ils sont à être présents, et dans quelle mesure ils semblent crédibles en voulant prendre ou en ayant pris leur part. Celui qui souffre se décharge d'une part de sa douleur il délègue la fonction qu'en tant que porteur de la douleur, il lui revient tout d'abord d'exercer lui-même et tout seul. La consolation repose sur la capacité générale de l'homme à déléguer, à ne pas devoir faire et porter lui-même et seul tout ce qui l'accable et l'assaille. Ce ne sont justement pas seulement des charges *[Ämter]* au sens étroit, mais aussi des fonctions au sens le plus large, même dans la sphère la plus intime, qui peuvent être déléguées.

1. G. SIMMEL, *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß*, Munich, 1923, p. 17.

C'est là l'un des versants du phénomène. Simmel en vient immédiatement à l'autre côté, anthropologique, dans la suite de cette brève note. Il écrit : « En tout et pour tout, on ne peut pas aider l'homme. C'est pour cette raison qu'il a développé cette catégorie merveilleuse de la consolation – qui ne lui vient pas seulement des mots, tels que les hommes les emploient à cette fin, mais qu'il tire de centaines de données du monde. » Ce qui est exprimé ici est le fait anthropologique que la consolation n'est pas seulement un renoncement volontaire à la modification de la réalité. Elle n'est pas seulement une atténuation des possibilités et de la disponibilité à modifier quelque chose du monde qui pourrait amoindrir la somme des besoins de consolation. Le besoin de consolation et la capacité de consoler sont bien plutôt les corrélats d'un état de fait que l'on peut résumer dans la formule que, d'une manière très élémentaire, on ne peut absolument pas aider l'homme. Il n'est pas seulement un être capable de malheur et de souffrance, mais prédisposé, par sa constitution, à une quantité de douleur ne reposant pas que sur les cas de malheur de la nature. Les animaux aussi sont capables de douleur, nous le savons ; mais leur douleur repose sur les échecs et les interventions qui ont lieu dans l'organisme à partir des mécanismes de la nature – donc sur ce qui, dans la *normalité* du processus dans l'organisme, n'a pas besoin d'arriver. La douleur n'est pas constitutive de l'existence animale, du monde organique dans son ensemble.

Mais un être qui peut être inconsolable d'un événement aussi naturel que celui de la mort d'autres organismes a un tout autre besoin de consolation, jusqu'à cette valeur limite d'en être inconsolable. L'homme est incontestablement un être qui, par sa préhistoire, *n'a pas le choix de fuir*, pas même devant la douleur. À un moment ou à un autre, cela doit avoir joué un rôle décisif dans l'anthropogenèse : ne plus pouvoir fuir, découvrir d'autres formes de sortir du cul-de-sac, celle de l'*actio per distans*, celle de la pure expressivité comme remplacement de quelque chose qui pourrait être compris comme un pur et simple se débarrasser-de l'impression donnée. Devoir élaborer quelque chose veut dire simultanément ne pas pouvoir s'en échapper à volonté. Déjà Paul Alsberg a décrit le moment du tournant dans l'anthropogenèse comme l'instant où l'animal de fuite ne pouvait plus se contenter de chercher son salut dans la fuite.

Simmel a parfaitement raison de parler de la consolation comme d'une « catégorie », et de lui donner par là le sens d'une explication fondamentale de la réalité humaine. Dans cette fonction, elle consiste indubitablement en ceci qu'elle signifie les deux : aussi bien un évitement de la confrontation avec la réalité que la possibilité d'atténuer au moins partiellement la conséquence qui en découle, de la répartir, de la partager avec d'autres, de la déléguer institutionnellement. Dans la compassion, je laisse d'autres souffrir pour moi par représentation, tout comme dans un système représentatif je peux laisser d'autres siéger à ma place dans une assemblée.

On ne peut rien faire pour l'homme – cela veut dire que, pour tout ce qui est essentiel, il ne peut rien lui être apporté de l'extérieur. On ne peut pas l'aider pour son bonheur, parce que nul ne sait ce qu'est le bonheur de l'autre. On ne peut rien lui apporter, mais on peut cependant le décharger de certaines choses. C'est en cela que réside l'unicité de sa possibilité, sans laquelle il ne pourrait pas vivre. C'est pourquoi le malheur n'a qu'*une* forme absolue, celle de l'impossibilité de consolation, et c'est là une valeur limite qui, dans sa pureté ne peut pas être atteinte.

Mais la consolation est incontestablement une forme de distanciation de la réalité, dans le cas limite, de perte de la réalité. C'est que, lorsqu'on console, on ne change rien. Le fait de remettre à plus tard *[Vertröstung]* n'est lui aussi qu'une forme d'imposition de la consolation au temps ; on diffère à un moment autre et à venir. Différer la déception, c'est remettre à plus tard. Mais cela précisément, laisser approcher la réalité dans une attitude différente, ou la maintenir à distance, savoir être réaliste ou non, cela précisément, ne pas laisser être la réalité le signal obligé de la réaction comportementale programmée, c'est l'avantage que l'homme a pris sur tous les autres systèmes organiques. Sa capacité à consoler et à être consolé a positivement à voir avec ce qui lui est négativement reproché comme une incapacité de relation à la réalité : se mettre à distance de la réalité. Nous devons seulement remarquer que sur cette possibilité reposent aussi d'autres modes de comportement, qui ne sont pas aussi discriminés que la consolation, par exemple les comportements esthétiques, mais aussi ceux du conflit ritualisé.

Nous sommes devenus presque incapables de disposer du prodigieux arsenal d'instruments de consolation et de temporisation qui a été accumulé au cours de l'histoire de l'humanité. Et cela vaut aussi pour les interprétations du monde, qui n'avaient pas d'autre but que d'apporter de la consolation à l'homme. Nous remarquons de telles choses à mesure que certaines conceptions se sont de plus en plus approchées de la frontière du ridicule. Quelle valeur avait la pensée du systématicien de la nature organique Linné, que le chant des oiseaux au petit matin avait été prévu dans la création pour consoler les vieilles gens insomniaques, ou bien celle, analogue mais bien plus ancienne d'Augustin, que les étoiles auraient été créées pour la consolation des hommes contraints à travailler de nuit, afin qu'ils n'aient pas d'*habitatio tenebrosa*[1] ?

La réalité singulière de la consolation est en lien avec ceci que l'état auquel elle se rapporte – la douleur, la peine – n'est par nature pas communicable. Les expressions de ressenti dont nous disposons pour ces états sont d'une nature à ce point subjective que personne ne peut penser qu'il pourrait communiquer à un autre une impression de l'état de douleur ou de peine dans lequel il se trouve lui-même. Mais cette impossibilité de l'objectivation signifie aussi que chacun doit tolérer l'expression du ressenti de l'autre. À celui qui est en deuil, on dit certes : « Je sais ce que l'on ressent... », et à quelqu'un qui peut à peine supporter une douleur physique : « Il m'est arrivé la même chose », ou bien « Je connais cela » – mais tous les participants à ce rituel sont d'accord sur le fait que ces déclarations ne doivent pas être prises à la lettre. Le fait que l'on ne puisse jamais savoir ce que cela signifie lorsque quelqu'un donne à comprendre qu'il endure une douleur réserve à cette expression une limite de tolérance. Elle interdit de comparer les degrés de la douleur, ou de les sous-estimer. Le respect est ici la première chose qui soit requise, et ce en quoi s'atteste la fonction de protection de la subjectivité des expressions du ressenti.

Si paradoxal que cela puisse sembler, la douleur déjà rend vulnérable. Vulnérable contre la possible tentative des autres de se méfier de son expression, de réinterpréter le choix de la

1. Saint AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram* II ; Études augustiennes, vol. 48, 1987, p. 27.

fonction de protection comme une fuite à la recherche de leur protection. Toute forme de psychologisme accroît la vulnérabilité de qui sollicite le besoin de protection de la subjectivité de l'expression de la douleur.

Or, on peut dire que le besoin de consolation est encore un accroissement de cette vulnérabilité. Celui qui laisse reconnaître son besoin de consolation se place sous la protection, au moins du respect des autres, même s'ils ne lui accordent pas la consolation recherchée. Mais la consolation peut être accordée par n'importe qui et à chaque instant. Elle repose, si subjectif que soit le besoin, sur des conditions objectives de sa possibilité : sur l'institutionnalisation acceptée, qui enlève son sens avant tout à la question de la sincérité de l'autre. Les pleureuses accomplissent leur tâche, et personne ne demande si elles souffrent vraiment. Tout soupçon contre la consolation, toute diffamation de besoins de consolation repose sur le fait fondamental qu'il s'agit d'un *évitement de conscience*. Or, il se trouve que, dans la vie spirituelle contemporaine, l'une des décisions élémentaires préalables est manifestement de donner la préséance à l'engendrement de conscience sur l'évitement de conscience[1]. Mais engendrer de la conscience ne signifie pas seulement extirper de là où ils sont cachés ce qu'on appelle l'inconscient et les préjugés prétendus ou réels, et leur donner de la clarté, et encore plus de clarté aux moyens de la psychanalyse et de la critique de l'idéologie. La *conscience comme programme* signifie aussi se prescrire une constante obligation au réalisme, et une constante disposition à la rationalisation de décisions. Mais cela veut dire renoncer aux préformations de situations existentielles et aller au-devant de tous les risques existentiels seulement envisageables. Cette tendance va à l'encontre de toutes les formes classiques d'évitement de la conscience, qui tentent justement de déconstruire les risques existentiels, par évacuation des réalisations de conscience dans des préformations et des preuves préalables institutionnelles et rituelles, dans des schémas d'action, y compris sur la base de la contrainte mythique qu'imposent de telles préformations.

1. Sans doute, ce qui pouvait être signifié par un titre comme celui qui figurait en tête de l'ouvrage posthume d'Alfred Seidel, décédé en 1924, « La conscience comme fatalité », est-il devenu inaccessible à nos contemporains.

Un tel délestage de la présence constante de la conscience est mal vu dès lors que le seul terme « conscience » devient obligé dans des accouplements toujours nouveaux.

L'évitement de conscience n'est pas seulement un apathique ne pas penser. Goethe dit : « Les hommes ne pensent qu'évasivement[1] ! » L'évitement fait partie de la forme du processus culturel, de la structure du détour dans la culture, qui est aussi contournement de confrontations – y compris des confrontations avec soi-même. Penser évasivement signifie avant tout : échapper à l'obligation de réalisme, telle qu'elle se trouve dans la substructure biologique d'un être non adapté par avance. C'est précisément dans la mesure où *l'homme est un être contraint au réalisme* qu'il a certes besoin de consolation, mais est, comme tel, réellement inconsolable. Le réconfort peut se rapporter au cas de la mort d'un être proche, parce que la mort est justement cette réalité par rapport à laquelle l'homme peut le mieux se permettre un manque de réalisme. Il existe, là, le faux héroïsme des réalistes qui prétendent, ou croient pouvoir se permettre de ne fermer les yeux devant rien, garder à la conscience avec insistance les grandeurs extrêmes de l'existence humaine – et cela avant tout devant les autres.

Si la consolation est l'institution anthropologique de l'évitement de conscience, alors la question ne prendra jamais fin de savoir combien d'évitement de conscience nous pouvons nous permettre, sans être définitivement reconduits à la conscience par les réalités. C'est pourquoi il est également nécessaire de ne pas se satisfaire du constat essayiste que l'homme serait un être tout autant en quête de consolation qu'inconsolable. Car ce qui est enraciné dans sa structure anthropologique profonde, en tant qu'il est un être capable de délégation, n'est pas seulement qu'il est capable de consolation, mais aussi qu'il a besoin de consolation, et quant à savoir jusqu'à quel point il en a besoin, cela doit pouvoir être reconduit à cette structure.

Hans Jonas dit quelque part, à propos de la relation entre changement de matière, identité et liberté, que le spectre des besoins d'un organisme serait simultanément la mesure

1. Goethe, à Riemer, le 28 décembre 1811 ; GOETHE, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Ernst BEUTLER (éd.), Zurich, 1953, XXII, p. 651.

du degré de sa liberté et de son individualité[1]. Peut-on aussi rapporter ce constat au besoin de consolation de l'homme ? Car, en un premier temps, il n'est guère que l'art et la manière dont l'homme est incapable, par lui seul et avec soi seul, de subsister et de supporter toute la douleur possible. Mais simultanément, le moment de la liberté est en cela de ne pas seulement se maintenir dans la possibilité de la vie par la suppression réelle de la douleur et la mise à l'écart de ses facteurs – c'est-à-dire par la correction physique –, mais d'en être capable aussi en dépit de la persistance des réalités, autrement dit, d'arriver aussi à réaliser cela *en dernier ressort fictivement*. Car toujours est donné un degré tout à fait unique de liberté également par là que la simple fiction de réalités permet d'en posséder l'équivalent, ou à tout le moins de pouvoir en supporter l'absence. Le besoin de consolation est la compensation d'une structure déficiente *[Mangel]*, qui dépasse encore la limite de la capacité de réalisation réelle d'une telle compensation, en ce qu'elle se procure le surplus de la sujétion de l'imaginaire. Ce n'est qu'un aspect de la faculté fondamentale de l'homme à traiter et à savoir utiliser l'absent comme étant présent, même l'absent non existant – en dernier ressort donc, son aptitude à l'*actio per distans*, qui est contenue dans la conquête de la démarche érigée.

En ce point, il est sans doute approprié de ne pas perdre de vue que la réalisation la plus haute d'un tel commerce à distance avec la réalité, de ce pâlissement des contours de la réalité, de sa disparition derrière l'horizon dans un espace qui ne nous atteint plus de manière aiguë, est *l'oubli*. Non seulement on ne peut pas donner une communication objective d'une douleur, mais l'on n'a pas non plus de souvenir objectif de cette douleur. Et ce souvenir est toujours plutôt symbolique que réel. Le mécanisme de l'oubli, et justement des ressentis subjectifs, est biologiquement bien fondé. S'il existait chez les femmes un souvenir objectif de la douleur de l'accouchement, l'humanité serait éteinte depuis longtemps. Il n'y a pas un grand pas de l'incapacité à se souvenir des émotions les plus intensives et les plus intimes, jusqu'à la réalisation de pointe d'une telle dépotentialisation dans l'oubli actif – quoi que le trauma oublié puisse encore provoquer par ailleurs.

1. H. JONAS, *Philosophical Essays*, Prentice-Hall, 1974, p. 196.

Cependant, entre la douleur aiguë et sa complète élaboration dans l'oubli, il y a un parcours temporel tout au long duquel il faut continuer à réaliser quelque chose. L'instrument dont nous disposons pour nous arranger avec l'insupportable, ou bien aussi avec le manque dans le temps, est l'émotion. Elle est quelque chose comme l'arc phraséologique surplombant les détails d'une structure comportementale. Comme nous ne pouvons ni ne devons oublier aussitôt, il arrive, jusqu'au bienfait définitif de l'oubli réalisé, ce qui nous rend capables d'avoir besoin de consolation et d'en recevoir. La consolation entre dans la première phase d'élaboration de la peine, de la douleur et de la perte. Elle jette un pont entre la présence encore aiguë de l'insupportable et la capacité de remémoration encore subsistante. La consolation appartient à ce qui rend tout de même possible de continuer à vivre après un point qui semblait le rendre impossible. On en reste là : l'homme est cet être qui est « tout de même » capable de vivre. Le besoin de consolation et la capacité à consoler sont des instruments de cette position au cœur de la négation.

On ne gagne rien à reconduire le besoin de consolation à la sociabilité de l'homme, c'est-à-dire à la formule qu'il serait, par nature, un être social. Non pas parce que ce ne serait pas le cas, mais parce que cela n'explique rien. L'envie aussi est un phénomène social. Mais cela, non pas déjà parce que l'envie aussi est une forme de la misère sociale, en ce qu'elle n'accable pas seulement celui qui l'éprouve, mais aussi celui qui la suscite et vers qui elle est dirigée, qui l'a peut-être même souhaitée et arrangée. Ce n'est pas déjà parce que toutes deux, *envie et consolation*, sont des relations humaines, qu'elles sont liées à des conditions et à des circonstances changeantes de la société dans laquelle elles se produisent. Celui qui a besoin de consolation dépend des autres qui le consolent, mais ces autres sont aussi ceux qui peuvent le mettre dans ce besoin, par exemple parce qu'il peut être abandonné, parce qu'un autre ne lui apporte plus ce qui ne peut être forcé, comme la gratitude ou l'amour. C'est précisément pour cette raison, parce que, non seulement l'institution de la consolation, mais aussi les causes du besoin de consolation sont liées à des processus et à des facteurs hautement naturels de la vie humaine, qu'aucune modification de « relations sociales » ne pourra rendre superflue l'institution de la consolation. Cela vaut avant tout et

exemplairement pour l'événement purement naturel, et définitif, qu'est la mort, aussi bien la mort des autres que la mort propre. Quelle rhétorique d'Épicure : « aussi longtemps que nous sommes, la mort n'est pas, quand la mort est, nous ne sommes plus ! »

Le fait aussi que l'homme soit un être qui puisse être offensé, et en tant que tel, avoir besoin des autres – jusqu'au rituel du témoin dans un duel –, est certes influencé par des modifications socio-historiques dans les formes extérieures, mais non pas dans le noyau de la chose, qui est indépendant de la forme du processus et de son exécution. C'est l'une des plus étonnantes constantes anthropologiques, que l'homme soit un être qui puisse être offensé. Il peut être touché sans que sa physis ne soit touchée. C'est le revers de l'*actio per distans* et de sa sublimation non sanglante : on peut être blessé, même par le symbole.

Il serait certes facile de considérer cet état de fait lui-même comme un symbole. Ne peut être atteint que celui qui se découvre *[sich eine Blöße gibt]* ou qui a une faille *[der eine Blöße hat]*. L'homme est cet être qui a une nudité *[Blöße]*. L'expression que l'homme serait un être déficient *[Mängelwesen]* fait par trop penser à son manque de régulations instinctives et d'adaptations prévues. Si l'on reste dans ce domaine, certains besoins qui sont du type du besoin de consolation, et donc qui représentent justement des empêchements de la relation à la réalité, deviennent inaccessibles. Mais tous ces besoins convergent vers ce seul et unique fait que *son être disponible ne va pas de soi*, aussi bien comme espèce que comme individu. L'homme souffre de ne pas être nature comme une autre nature, de ne pas pouvoir être là aussi immédiatement et sans fondement qu'autre chose est là. C'est cela, le fait de sa *contingence*. En tant que concept, il se peut que cela soit trop ambitieux, alors que cela ne résume que des états de fait qui ont leurs formes propres dans la réalité quotidienne de la conscience. Par exemple celle des questions concernant tout ce qui arrive et advient à l'individu, ce qui lui rend seulement possible la distance envers le fait de sa propre existence : Pourquoi justement moi ? Pourquoi pas moi aussi ? Mais pourquoi moi ? Il est facile de voir que ces questions recèlent un noyau dur qui remonte au centre de toute question métaphysique possible : Pourquoi seulement quelque chose plutôt que rien ?

Freud a dit que l'on était malade à partir « du moment où l'on interrogeait le sens et la valeur de la vie, car aucun des deux n'existe objectivement... » Un *advertisement* ne lui sortirait pas de l'esprit, « qu'il tiendrait pour la plus téméraire et la plus réussie des publicités américaines : *"Why live, if you can be buried for ten dollars ?"*[1] ».

On pourrait présumer qu'ici l'anthropologie s'est précipitée au galop dans la métaphysique. La définition de l'être qui vit « tout de même » serait devenue celle de l'être qui vit sans raison. Ce ne serait alors plus son manque en biens et en dispositions qui lui occasionnerait du souci, mais le manque élémentaire du fondement de son existence, qui se reflète dans le manque d'un dessein clair du sens de sa vie comme donné. Mais seul ce manque rend compréhensible qu'il puisse exister quelque chose comme des « producteurs de sens », tout comme le manque de biens fait comprendre qu'il existe des producteurs de biens. Ils seraient peut-être ceux qui auraient à livrer, professionnellement, de la consolation sous tous les autres noms possibles, à l'exclusion de celui-ci. Mais il ne s'agit pas primairement de la livraison de raisons pour pouvoir continuer à vivre.

Pourquoi avons-nous besoin de consolation ? Parce que nous n'avons pas de raison d'être là. Cela sonne comme une application anthropologique par trop étendue et peu scrupuleuse du principe de raison suffisante. Comme telle, elle ne peut être que métaphorique. Mais il y a à cela une base anthropologique empirique. L'homme ne quitte aucune des phases de son ontogenèse définitivement, clairement, en ligne droite, pour s'épanouir de part en part dans la suivante. La thèse la plus crue est celle de la néoténie de L. Bolk[2] et A. Keith[3], celle de la protérogenèse d'Otto Schindewolf. D'après cela, l'homme est, phylogénétiquement, un prématuré, un embryon qui s'est arrêté au stade prénatal du développement organique, et qui n'est devenu pleinement mature qu'à un seul égard,

1. Freud, à Marie Bonaparte, le 13 août 1937 ; dans S. FREUD, *Correspondance 1873-1939*, lettres choisies et présentées par Ernst Freud ; trad. fse d'Anne Berman, avec la collaboration de Jean-Pierre Grossein, nouvelle éd. augm., Paris, Gallimard, 1979.

2. L. BOLK, *Das Problem der Menschwerdung*, Iéna, 1926.

3. A. KEITH, « The Evolution of the Human Races », *Journal of the Anthropological Society* 58, 1928, p. 312.

celui de sa capacité de reproduction. C'est pourquoi, dans l'ensemble de son habitus, l'homme porte tout au long de sa vie les caractères de la jeunesse. Dans sa jeunesse réelle, il a particulièrement besoin d'aide, et longtemps il est incapable de pourvoir à sa propre subsistance. C'est le complexe global de la détermination insuffisante à un environnement spécifique et à des exigences spécifiques, qui représente simultanément la faiblesse et la capacité de réalisation plastique variable de ce système organique.

Toujours, des formes de maturation sont couplées avec des formes d'infantilité et de régression possible[1]. Toujours, l'homme se trouve devant la possibilité de basculer et de retomber en arrière, jamais il n'est clairement déterminé à transgresser la frontière vers le stade suivant de son développement ontogénétique et à la laisser définitivement derrière lui. Chacune de ces transgressions de frontières est potentiellement un trauma du type de celui de la naissance, par lequel il quitte la protection presque absolue de l'organisme maternel, avec tous les indices ultérieurs qu'il n'avait pas de raison suffisante pour le faire – là encore juste une application métaphorique.

La même chose vaut pour la constante menace ultérieure de l'infantilité renouvelée, de la rechute au stade des relations, ou de l'absence de relations infantiles avec l'environnement comme réalité, des besoins de s'accrocher à un autre organisme, de l'évaluation erronée des conditions de vie réelles, de la capacité déficiente à dénouer d'anciens liens pour en lier de nouveaux, ou bien de confondre l'un avec l'autre. Ce n'est pas par hasard qu'apparaissent chez l'homme des marques d'infantilité précisément en relation avec des modes de comportement sexuels, et ce non pas comme symptômes de régression pathologique, mais inscrites dans le canon du répertoire des comportements développés, sous un titre comme celui de la « tendresse ». Sigmund Freud avait encore tendance à considérer ces caractéristiques comme l'expression d'une inhibition quant au but dans le comportement sexuel, qui diffère l'atteinte immédiate du but sexuel. La thèse anthropologique de la néoténie incite plutôt à voir dans le canon comportemental de la tendresse une phase archaïque infantile par rapport au

1. *Dementia praecox = dementia senilis.*

processus qui définit le stade adulte[1]. Pour le formuler autrement : l'enfance de l'homme ne finit jamais. Elle passe d'une certaine façon immédiatement à la sénilité, qui est quelque chose que nul autre être vivant n'a – la spécificité humaine tout bonnement.

Dans tout cela, il y a quelque chose comme une indécision fonctionnelle morphologique à quitter les stades préalables. C'est aussi pour cette raison que, phénoménalement, l'homme semble constamment *répéter* des stades antérieurs de son développement ; il ne les répète pas, il est encore pris dedans. C'est vrai avant tout de l'adoption de la relation à la réalité comme norme du comportement. Que ce soit là une exigence monstrueuse ne tient pas seulement à la surcharge réceptive, c'est-à-dire à la submersion d'excitations du système organique, mais aussi au caractère non fondé – et qui par conséquent ne peut être fondé – de l'exigence de devoir, à partir d'un certain point, renoncer même à l'illusion protectrice du stade antérieur pour ne plus s'orienter que de façon *exclusive et conforme à l'objet*. Nous savons que la pathologie de la relation humaine à la réalité repose sur la difficulté de cet effort pour s'arranger avec la réalité, pour s'accommoder de ses exigences. Freud a désigné ce mécanisme d'opposition entre rapport à soi disposé à l'illusion et rapport désillusionné à l'objet par les expressions de « principe de plaisir » et de « principe de réalité ». Mais seulement, et nullement par hasard, dans une phase déjà tardive du développement de sa théorie, et presque simultanément à l'apparition de la thèse de la néoténie. Quant à la régression infantile, Ferenczi l'a généralisée comme une caractéristique de la sexualité, ontogénétiquement et phylogénétiquement[2].

Je le dis d'une façon encore un peu plus brutale : ce que nous appelons volontiers la faculté humaine du bonheur et la conscience du bonheur reposent très largement sur les protections possibles contre la réalité. Sur la capacité d'illusion, sur la régression momentanée, et à tout moment réversible, du moins chez le sujet sain, à des stades infantiles de la relation à la

1. Freud, « Du rabaissement généralisé de la vie amoureuse (Contribution à la psychologie de la vie amoureuse II) », dans *Œuvres complètes*, Paris, PUF, t. XI, 1998.

2. Sandor Ferenczi, *Essai d'une théorie génitale*, 1924, dans *Psychanalyse* III, dans *Œuvres complètes, 1919-1926*, Paris, Payot, 1970.

réalité. On part en vacances pour être vraiment heureux, pour rompre le contexte de la réalité. L'ensemble de notre tradition littéraire repose sur le présupposé que l'homme renonce de temps en temps à son rapport solide à la réalité, qu'il peut sortir du sérieux des exigences de l'autoconservation. Par exemple lorsqu'il se trouve dans cet état que l'on appelle « amoureux ». C'est un adulte qui se comporte comme un embryon, ou un embryon qui ressemble à un adulte. Pour l'exprimer en langage spécialisé : un comportement génital avec les caractéristiques d'un état prégénital[1].

Il semble que l'homme ne puisse rien gagner définitivement et se l'assurer. Il existe sur un fondement insuffisant. N'est-ce qu'une métaphore métaphysique que de dire que s'applique à lui le *principium rationis insufficientis* ? L'homme est un être raisonnable, parce que son existence est déraisonnable, à savoir : sans fondement productible. C'est la question du fondement de l'être dans sa version anthropologique. De telles questions ont en propre de donner, d'une part, l'impression immédiate d'un problème exagéré, de la surenchère ultime d'un questionnement téméraire, mais d'autre part de ne formuler que plus brièvement et abstraitement ce qui relève déjà des questions primaires du monde de la vie, et que l'on pose tous les jours, ou que l'on pourrait ou aimerait poser – des questions d'un type encore libre de toute métaphysique, comme celles déjà évoquées : pourquoi pas moi aussi ? Pourquoi justement moi ? Pourquoi moi et pas un autre ? Ces questions sont dirigées d'une part vers ce que l'on n'aimerait à vrai dire justement pas savoir, mais aussi, d'autre part, vers ce qui, de ne pouvoir le savoir, peut être la torture secrète de l'existence consciente. Nietzsche a caractérisé le caractère mortel de telles questions – comme cas paradigmatiques de ce qui s'oppose à la vie dans toutes les petites et grandes vérités – par les mots : « On touche le fond lorsqu'on va toujours aux fondements[2]. » Et pourtant,

1. Michael Balint, *Primary Love*, Londres, 1965 ; trad. fse *Amour primaire et technique psychanalytique*, Paris, Payot, 2001.

2. Nietzsche, Fragments sur les Dithyrambes à Dionysos 69, dans *Gesammelte Schriften*, Musarion Verlag, XX, p. 235. – Nous n'avons pu consulter l'édition Musarion qu'utilise Blumenberg. L'allemand de Nietzsche dit : *« Man geht zu Grunde, wenn man immer zu den Gründen geht »*, c'est-à-dire : on s'anéantit, lorsque l'on recherche constamment les fondements des choses *(NdT)*.

c'est précisément dans cet état de fait, de devoir supporter le caractère insupportable des grandes questions, que s'enracine le besoin de consolation constitutif de l'homme.

L'homme est cet être qui est conscient, ou qui peut devenir conscient du fait de savoir s'il a été voulu. Pour le dire autrement : l'être pour lequel il peut devenir insupportable d'exister par le plus cru de tous les hasards. Peut-être que l'un des essais de définition centraux de l'homme serait celui-là : il serait *l'être qui veut avoir été voulu.* Il sait que sa prétention va à l'encontre de celle de la nature, qui ne prête pas attention à cette condition précaire. C'est pourquoi c'est un geste renaissant de mauvais esprit, se prévalant de la surpuissance de la nature, lorsque Cardan écrit, dans son autobiographie, qu'il doit sa naissance à la tentative manquée d'utilisation de moyens d'avortement : *« Tentatis ut audivi abortivis medicamentis frustra ortus sum... »* Montaigne avait déjà reconduit à cette contradiction le désarroi dans lequel l'homme se trouve précipité en tant qu'être procréateur. Mourir serait public, engendrer serait secret. Ce serait, écrit-il, « le devoir de se cacher et rougir pour le faire... (Quel monstrueux animal, qui se faict horreur à soy mesme[1]...) ». Le trauma de la naissance repose sur la contingence de ce moment temporel, il fonde toute contingence. C'est pourquoi le « sens » de l'acte sexuel est peut-être ce retour conforme à la nature, mais qui ne réussit qu'à moitié, à la non-contingence des parties génitales féminines : selon Ferenczi[2]. Le désir œdipien est l'accentuation renouvelée de cette tendance. – Le fait que la plupart ne se soient jamais préoccupés de savoir s'ils avaient été désirés n'est pas un contre argument. Ils le font parce que s'impose à eux, de manière irréfutable, le fait qu'ils ne l'ont pas été, comme le fils de la servante, Strindberg.

Si l'on garde à l'esprit ce dilemme originel, on ne succombera pas à l'illusion que le monde pourrait jamais être rempli d'une descendance voulue et planifiée. Mais la relation entre l'attitude des parents, en particulier de la mère, envers l'enfant, et la typique comportementale de l'enfant fait certainement

1. MONTAIGNE, *Essais* III, 5 ; 456 B ; Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 856 et 857.
2. S. FERENCZI, *Essai d'une théorie génitale* II, p. 333.

partie des connaissances les plus assurées[1]. D'un point de vue ethnologique, l'enfant né est très largement l'enfant qui n'est pas rejeté, à tout le moins par la mère. L'ethnologie a, à peu près, établi que chez tous les peuples, les femmes connaissent la pratique de l'avortement artificiel – certaines tribus d'Australie centrale la maîtrisent si bien que, selon Róheim, en cas de disette de viande, elles mangent leur propre fœtus[2]. Dès lors, il n'est pas à exclure, pour une considération ethnologique, que la tabouisation et l'interdiction de l'avortement soient des mesures de protection contre cette dangereuse omnipotence de la femme. C'est contre elle que sera dirigée, mais tardivement, la suppression du droit maternel, qui semble naturel, sur l'enfant, au profit du développement du droit paternel sur l'enfant, en tant qu'aménagement social.

Ce qui est décisif est que la relation de l'enfant à la mère repose tout d'abord sur ce fondement factuel que son existence dépend de la volonté de la mère. C'est là, comme dans toutes les relations volontaires, également un moment dangereux de la contingence. Il détermine le malaise et le caractère effrayant qui habitent la dénonciation ou le partage de la relation. D'un point de vue psychanalytique, l'enfant n'éprouve *la déception de sa confiance illimitée en la volonté de la mère de le vouloir* que lorsqu'il interprète le rôle du père, ou la venue ultérieure de frères et sœurs, comme s'il avait perdu par là le plein accord et la relation sans partage avec la mère. Mais cet événement est en même temps inestimable pour la conscience naissante de la réalité : la disposition à rompre avec des relations de désir illusoires est la toute première mise à l'épreuve de la capacité de réalité. C'est que l'intervention du principe de réalité n'est tout bonnement pas possible sans l'expérience fondamentale du doute et de la déception. En faire l'économie veut dire persister constamment dans la sphère de l'illusion. Le doute quant à sa propre « raison d'être » naît de l'expérience, faite très tôt, de ne pas être voulu exclusivement, et de ne pas être le centre dominant des intérêts de la mère ni le penchant

1. Une recherche pratiquée à Reutlingen par Hans-Christian Thalmann a montré que les parents qui se réjouissent de la naissance de leurs enfants ont par la suite bien moins d'enfants à problèmes que les parents qui repoussent leurs enfants ; cette différence est plus importante que celle entre l'allaitement au sein ou au biberon.
2. M. BALINT, *Primary Love*, p. 112, n. 12.

de l'ensemble de l'environnement. Le processus de la croissance est une sortie hors du bain de l'irréalité. En tant que relation parfaitement étrangère et heureuse à la réalité, elle avait toujours été simultanément un manque de conscience. C'est en cela que s'enracine le besoin constant de répéter l'évitement de conscience, de replonger à nouveau dans la non-reconnaissance des réalités. C'est ainsi que l'homme est l'être qui a besoin de consolation, *parce qu*'il est aussi l'être incapable de consolation. C'est pour cela que le sommeil console de manière idéal-typique (Lichtenberg). Mais dans la limitation de cette capacité de régression par un environnement – qui dispense la consolation – qui s'adapte en propre à ce besoin, l'impossibilité de consoler reste aussi la valeur anthropologique limite.

Ce n'est bien sûr pas non plus représentable par les manques d'égards les plus téméraires de ceux qui méprisent la consolation au bénéfice de la vérité nue, de la dure réalité. Avec la fierté de celui qui a été vaincu par la chose plus puissante, Freud dit : « Je me soumets à votre reproche de ne pas savoir apporter de consolation[1]. » Mais en même temps, sa théorie contient aussi tout un système de consolations qui sont bien sûr hautement subtiles, de processus raffinés de soulagement de la faute, par le déplacement de toute responsabilité traumatique dans la première enfance, avec ses acteurs et ses circonstances. C'est ce qui deviendra le modèle pour se décharger sur la société de tous les traumas, de tous les noyautages inaperçus de la conscience par les circonstances.

La tragédie grecque a posé la question ainsi : pour l'homme, qui se sait soumis à l'intrication tragique et à son aveuglement, n'aurait-il pas mieux valu ne pas être né ? Ici, chaque degré de malaise est explicable. Peut-être que la question n'a jamais été complètement étrangère à nul homme de savoir s'il aurait seulement souhaité entrer dans l'existence, s'il avait pu donner son avis et s'il avait pu savoir quelle vie l'attendait – ou bien même, s'il avait pu savoir quelles différences de vie sont seulement possibles.

C'est un mouvement de pensée qui n'a reçu son acuité conclusive qu'à la fin du haut Moyen Âge, puis par cette idée qu'a formulée Leibniz du choix, parmi l'infinité des mondes possibles, du monde réel – bien entendu, là aussi sans risquer

1. Cité par L. MARCUSE dans *Sigmund Freud*, Reinbek, 1956, p. 58.

la question de savoir si même le meilleur des mondes possibles ne pourrait encore être tel que, pour une instance créatrice parfaite, il a dû être irresponsable de les envoyer dans l'existence, « avec des yeux qui voient ».

La question anthropologique du fondement de l'être n'est alors qu'une spécification de la question ontologique. Déjà Platon a montré que la rationalité ne serait ici possible que si la vie pouvait être toujours déjà le résultat d'une action antérieure : ou bien le résultat du degré de pénétration intellectuelle, comme dans le *Phèdre*, ou bien le résultat d'un choix du genre de vie, comme dans le mythe d'Er de *La République*. « Ce n'est pas vous qui serez reçues en partage par un démon, mais c'est vous qui choisirez un démon[1]. » Mais cette identification préexistante, et plus jamais remémorable par l'individu concerné, avec sa propre image et son propre choix de vie n'est pas primairement la tentative d'une réconciliation mythique avec une existence non voulue, il s'agit plutôt d'innocenter la divinité du reproche d'être responsable de cette identité entre le moi et son sort : « La responsabilité du choix est pour celui qui l'a fait ; la divinité n'en est pas responsable » *[ibid.]*.

C'est seulement la destruction du mythe et de la théodicée qui rendra possibles des phrases comme celle de Freud dans *Malaise dans la culture* en 1930 : « La vie telle qu'elle nous est imposée est trop dure pour nous[2]. » C'est là l'une des grandes propositions fondamentales, indémontrable, mais déterminante dans un système déductif, et par rapport à laquelle celle du *genius malignus* introduite par Descartes dans la tentative de douter semble inoffensive.

Quelque tardives que puissent être les formules réussies plus dures, ce qui en découle a depuis longtemps été énoncé dans les grands chants de plainte de l'humanité. Là où l'Ancien Testament est le plus proche de la tragédie grecque, dans le livre de Job, vient de manière apodictique à la bouche de celui qui souffre qu'il maudit le jour où il est né, et la nuit de la conception : *Perdaet dies in qua natus sum, et nox in qua*

1. PLATON, *République* X, 617 e ; voir Ernst CASSIRER, *Philosophie des formes symboliques* II, p. 204 (voir aussi p. 201 sur la différence entre *daimon* et *genius [NdT]*).

2. FREUD, *Das Unbehagen der Kultur*, dans *Gesammelte Werke* XIV, p. 432 ; *Malaise dans la culture*, dans *Œuvres complètes*, Paris, PUF, t. XVIII, p. 261.

dictum est : Conceptus est homo (Jb 3, 3). Au début des Temps modernes, Montesquieu l'a dit différemment : « il faut pleurer les hommes à leur naissance, et non pas à leur mort[1]. »

En 1791, dans son traité *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, Kant a réfuté l'objection que, tout homme, si misérable soit-il, préférerait pourtant vivre plutôt que d'être mort, et que, par conséquent, l'existence du monde pourrait déjà se justifier par l'acceptation par l'homme de son existence propre. Il faudrait là, écrit Kant, prêter l'oreille à celui qui, doté en outre d'un entendement sain,

a vécu assez longtemps et qui a assez médité sur la valeur de la vie pour pouvoir porter un jugement sur elle : il n'est que de lui demander s'il se sentirait volontiers d'humeur à jouer encore une fois tout au long le jeu de la vie, je ne dis pas dans les mêmes conditions, mais dans toutes autres conditions qui seraient à sa convenance (pourvu qu'elles n'appartiennent pas à un monde de fées, mais à ce monde qui est le nôtre[2]).

Manifestement, Kant a formulé sa question de telle sorte qu'elle exige toujours déjà, en guise de réponse appropriée, une poursuite du jeu de la vie. Lui-même a répondu clairement à la question du désir de recommencement : « Qui ne l'a lu dans ses écrits, et lequel de ses amis ne l'aurait pas entendu souvent de sa bouche, qu'à aucun prix, à la condition de revivre encore une fois depuis le début, il ne voudrait recommencer son existence[3] ! »

Cela a-t-il des conséquences pour le penseur qui a maintenu l'immortalité comme forme la plus pure de l'acceptation de l'existence, fût-ce sous la modalité du postulat ? À la place de

1. MONTESQUIEU, *Lettres persanes* XL ; voir aussi le poème tardif de HEINE *Ruhelechzend* [Aspirer au repos] : *« Der Tod ist gut, doch besser wär's / Die Mutter hätte uns nie geboren* (La mort est bonne, mais mieux vaudrait / que la mère ne nous ait jamais fait naître) » (*Gedichte*, 1853 et 1854).

2. KANT, dans *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe VIII, p. 259 ; trad. fse dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, p. 1398-1399.

3. Ludwig Ernst BOROWSKI, « Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants », dans *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Berlin, 1912, p. 53.

la situation, qui n'a de sens et qui n'est représentable que mythiquement, qu'un homme pourrait se décider pour ou contre l'entrée dans l'existence, et pour une image précise de la vie, Kant a, par vicariance, placé cette autre considération : comment se comporterait-il raisonnablement face à la possibilité d'une *seconde* vie après la mort, pour autant qu'on lui demanderait son avis – ce qui est pourtant bien le cas, et il y est répondu par l'affirmative dans le postulat de la raison pratique.

Pragmatiquement, c'est-à-dire en dehors des rets de la raison pure pratique, il en va autrement. Reinhold Bernhard Jachmann, le biographe de Kant, rapporte en 1804 :

Un jour nous avons abordé ce point dans une conversation intime, et Kant me soumit cette question : Que devrait donc choisir un homme raisonnable, en pleine conscience et avec mûre réflexion, si lui apparaissait avant la fin de sa vie un ange du ciel muni de tous les pouvoirs sur son destin futur, lui donnant le choix définitif et le laissant décider s'il voulait exister une éternité durant, ou mettre un terme complet à sa vie finissante ? Et il était d'avis qu'il serait hautement téméraire de se décider en faveur d'un état complètement inconnu mais durant tout de même une éternité, et de se livrer arbitrairement à un destin inconnu qu'il ne pourrait pourtant plus changer et qui serait éternel, en dépit de tout regret sur le choix fait, en dépit de la lassitude de cette uniformité sans fin, et en dépit de toute nostalgie d'un changement[1].

Le biographe considère lui-même cette réflexion comme pragmatique, et il ne la trouve compatible avec la critique de la raison pratique kantienne que parce que le questionnement supposé de l'ange ne vise justement pas ce que l'homme est contraint de vouloir selon sa nature *morale*, mais la quintessence de ses aspirations et de ses désirs secrets. En tant que sujet moral, il doit maintenir qu'une existence a lieu après la mort, afin de mettre enfin en harmonie la dignité et la satisfaction. Et voilà alors le point où, en tant que kantien, il convient d'ériger le devoir contre le penchant : « Vous voyez assurément sans mes remarques que ce raisonnement pragmatique n'est pas du tout en contradiction avec sa foi morale en la raison,

1. Reinhold Bernhard JACHMANN, « Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund », dans *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, p. 171.

car cette dernière peut proposer d'accepter quelque chose que l'homme lui-même peut ne pas désirer[1]. »

Mais cela peut-il alors être la condition de la réconciliation entre la qualité morale et le fait d'être bienheureux ? Le bonheur peut-il jamais, si peu objectif soit-il, être ce qui n'est pas désiré ? Il ne saurait y avoir de plus bel exemple de la différence entre les Lumières et l'anthropologie qui les repousse de manière immanente, que cet exemple du pragmatisme humain de Kant, homme des Lumières, lui-même.

Mais il est sans doute encore plus important que ce raisonnement pragmatique ne se rapporte pas seulement – et pas seulement dans le concept limite – à la question de l'immortalité. Ce qui est effleuré par là de manière nodale est la relation de l'homme avec la contrainte qui pèse sur lui d'une existence contingente. Les questions que pose la mort ne sont qu'extérieurement des questions de la fin ; d'après leur véritable nature, ce sont des questions depuis le tout début, qui sont inhérentes à la vie de l'homme, et dont le caractère insoluble rend son besoin de consolation constitutif.

Pour éclairer pleinement la témérité de la réponse que donne Kant, si pragmatique soit-elle, il faudrait solliciter l'arrière-plan de la tradition métaphysique. À la suite d'Aristote, c'était une doctrine scolastique et donc ecclésiale, qu'il est meilleur d'être que de ne pas être. Avec l'existence s'ajoute quelque chose à l'essence qui la distingue par rapport à ce qui est seulement possible. En une formule brève : être est un prédicat réel. Puis, Anselme de Canterbury avait légitimement atteint le sommet de cette tradition, avec cette prémisse qu'à l'être le plus parfait devait nécessairement revenir le prédicat de l'existence, parce que sinon, *une* distinction lui ferait défaut. Même encore pour Leibniz, le meilleur des mondes comme tel devait *nécessairement* exister. Dans la mesure où il ne reculait pas devant les conséquences de cette affirmation, qui sont contenues comme un processus nécessaire dans le panthéisme et encore dans le concept idéaliste d'histoire. Bien que Kant ait ébranlé l'ensemble de ce complexe, par ce simple constat : être n'est pas un prédicat réel.

Théologiquement, la tradition chrétienne ne pouvait renoncer à la doctrine, par ailleurs irremplaçable dans son autoaffirmation contre tout type de gnose, que même pour le diable et pour les damnés, il serait mieux d'exister. Cette monstruosité est inévitable si aussi bien le diable que les damnés sont à l'origine des êtres créés et donc des êtres originellement bons – des êtres disposant de la liberté pour le bien. Il y a cependant une différence : le diable, en tant que premier des damnés, n'est pas venu à l'existence pour des raisons *secondaires*, mais il est créé immédiatement par Dieu, qui est responsable de son existence ; tandis que les hommes, selon le créationnisme de la dogmatique catholique, ne sont individuellement créés par Dieu qu'en ce qui concerne l'âme, mais secondairement en ce qui concerne leur être physique : les créateurs immédiats sont les parents. La création ne pourrait être justifiée si l'on pouvait attaquer la validité de cette proposition que l'existence est meilleure que le non-être. Cela vaut indifféremment pour tout genre et qualité de ce en quoi elle consiste. C'est ce qu'a déjà exprimé la version de la Vulgate pour la sentence de Sagesse 1, 14, en ce qu'elle dit que Dieu a tout créé pour que cela soit : *Creavit enim ut essent omnia* (LXX : *ektisen gar eis to einai ta panta*). Avec de tels présupposés, ce serait l'expression d'une *absurdité* extrême de n'être pas né, et l'expression d'un *blasphème* extrême que de ne pas vouloir être né. Selon de telles prémisses, le sens du monde serait même encore suffisamment garanti si la disproportion entre les rachetés et les damnés était poussée à cette absurdité extrême que, *de facto*, aucun homme n'atteigne la rédemption. Cela n'a été exprimé ainsi nulle part – si proches que certains auteurs du premier christianisme aient pu être de cette valeur limite. Mais le déclarer exclu serait déjà de la gnose. Pour cette tradition, la pensée devait rester hors d'atteinte que l'homme pourrait refuser son accord à sa propre existence ou à son prolongement éternel comme immortalité, sous quelque forme que ce soit.

Ce qui un jour ne semblera plus aller de soi à Kant n'allait pas de soi non plus pour la fusion platonicienne de l'être avec le bon. Il existe une déclaration violemment pessimiste de Thalès, qui semble avoir été comme rayée du monde par Platon et Aristote ; à la question de savoir pourquoi il aurait renoncé à avoir une descendance, il aurait donné comme réponse : « par amour pour les enfants[1]. » C'est l'opposé de toute naturalisa-

1. *Ibid.*, p. 172.

1. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Paris, GF-Flammarion, 1965, t. I, p. 52.

tion métaphysique de la question du fondement de l'être, qui semble être rendue presque tangible, surtout eu égard à l'assurance écrasante de la fertilité de la nature elle-même et de ses artifices. Ce que Thalès aura opposé à cela peut se décrire par la question : ceux qui doivent le supporter peuvent-ils le vouloir aussi ?

En 1797, dans sa considération de philosophie du droit sur les obligations des parents envers leurs enfants, Kant est parti du fait que, les parents, dans la mesure où ils mettent au monde un sujet libre sans lui demander quoi que ce soit – ou sans même pouvoir le lui demander –, en font une chose, le cas échéant même un moyen, par ce seul acte de l'engendrement sans question. Cela est une idée nécessaire, qui correspond à celle que Kant a du droit du mariage. L'utilisation des particularités sexuelles de l'autre ferait tout d'abord de la personne une chose et un moyen ; pour restituer aussitôt la personnalité par la réciprocité exclusivement absolue et durable de l'aménagement de ce droit dans le contrat de mariage. De manière tout à fait analogue, les parents aussi doivent restaurer la personnalité de leurs descendants, qu'ils ont irrémédiablement et idéellement blessée par l'acte de fondation de leur existence. Cela ne peut se faire que par la voie de l'accord de la volonté propre de ceux qui ont été engendrés avec celle de ceux qui les ont engendrés dans cette existence. C'est pourquoi le devoir de soins des parents ne saurait se limiter à maintenir leurs descendants en vie et à les acheminer vers la capacité de vivre ; il faut encore qu'ils se préoccupent de les réconcilier avec le fait de les avoir attirés dans l'existence sans demander leur avis.

En bonne logique, le devoir de l'enfant envers les parents ne serait alors plus fondé qu'en cela : leur donner la possibilité – et la maintenir – d'accomplir ce devoir de réconciliation. Il n'est donc plus question du fait que la loi naturelle prescrirait l'amour des enfants pour les parents, « car les enfans doivent à leurs parens le retour et l'indemnité des soins, et même des dépenses qu'ils leur ont causées[1] ». Ainsi s'exprimait encore Constantin François comte de Volney dans sa *Loi naturelle, ou catéchisme du citoyen français* de 1793.

1. C. F. Volney, *La Loi naturelle, ou catéchisme du citoyen français*, Paris, Didot jeune, 1793, chap. VIII, « Des vertus domestiques », p. 73.

Ce n'est plus une assurance métaphysique, qu'il vaut mieux être que de ne pas être. C'est devenu un devoir de *provoquer* cela au sein de la sphère de la moralité humaine, et d'occasionner ainsi une sorte de Oui *après coup* de la personne à son engendrement, qui rend l'enfant capable de constituer sa personnalité autonome. C'est là quelque chose de spécifiquement différent de la révocation de l'émancipation par propriété ou par force du père de famille. Car l'acte primaire de ce dernier n'est sanctionné que par l'accord de celui qui est concerné, en ce qu'il supprime l'opposition à sa liberté. C'est par les proches en charge de responsabilité que l'homme est, selon l'idée, réconcilié avec la contingence de son existence, et que l'abîme de son besoin de consolation est clos[1].

Il est manifeste que, depuis l'idée de Kant, la situation des devoirs des parents s'est aggravée. Depuis que l'engendrement non voulu de descendance peut être exclu par des moyens fiables et raisonnables, il existe un droit humain à ne pas exister sans être voulu : la volonté des géniteurs signifie leur accord préalable avec l'aspiration des engendrés à être conduits à l'accord avec leur existence, et à pouvoir ainsi en appeler à leur « avoir été voulu ». Toute forme de droit sur la vie des autres – qu'elle soit prénatale ou pré-mortelle – est à exclure. Tout comme le refus du droit à sa propre vie. Avant toute autre condition sociale, la déconstruction de la conscience de cette « déréliction » *[Geworfenheit]* existentialiste passe par cette voie qui permet aux parents, mais le leur impose aussi, de réfléchir véritablement à la possibilité de cette réconciliation. Ils ne peuvent le faire que s'ils vérifient en conscience, par devoir, les conditions et les chances potentielles d'une existence qu'ils ont laissée à elle-même. La liberté nouvellement créée de la décision pour d'autres, pas même questionnable jusque-là, a ouvert toute une dimension morale. Si l'on veut bien faire abstraction de « l'idée », elle a à voir avec le besoin de consolation de l'homme dans sa dimension fondamentale. Car de fait, ce ne peut toujours qu'être une consolation, au sens littéral, que de posséder dans ce monde l'évidence « d'être voulu », un être voulu dont nulle providence n'a pu répondre.

Ce que Kant ne pouvait pas non plus prévoir, c'est cet effrayant virage du grief de l'existence non voulue des enfants

1. Kant, *Métaphysique des mœurs*, § 28.

de la part des parents, qui consiste en ceci qu'ils voulaient certes un enfant, mais que, après coup, ils pouvaient ne pas avoir voulu *celui-là*. Samuel Beckett a donné à cela la terrible tournure du dialogue entre Hamm et Nagg : « Salaud ! Pourquoi m'as-tu fait ? – Je ne pouvais pas savoir… – Quoi, qu'est-ce que tu ne pouvais pas savoir ? – Que ce serait toi[1]. » Dans la décomposition de l'homme, l'idée s'inverse : la réconciliation avec l'existence ne peut plus être voulue par le père pour ce fils-là.

Ici entre en jeu un autre moment de la contingence anthropologique : la possible conscience de chacun qu'il aurait aussi pu devenir et être un autre. Le penseur médiéval pouvait encore avoir confiance dans le fait que tout être ne voudrait être rien d'autre que précisément celui-là, s'il devait vouloir ce qu'il est. Ainsi Nicolas de Cues. Mais Georg Simmel a écrit, dans sa *Philosophie du comédien*, que l'incomparable capacité de l'homme à se mettre dans la peau des autres, à représenter et à jouer les autres, à s'identifier à d'autres, procédait de « la couche d'être et de pulsion la plus profonde, la plus intime de l'individu[2] ».

Mais ce n'est pas là une explication, ce n'est qu'une localisation. Le phénomène originel du changement de rôle, y compris dans le jeu des masques, fait plutôt prendre conscience du caractère choquant de l'identité, selon lequel l'individu n'est justement celui-là et pas un autre que par hasard – et au-delà de cela, qu'il n'existe que par hasard. Comme pour chacune de ses contingences, pour celle-là aussi, et précisément, de n'être pas un autre que celui-là, l'homme peut avoir besoin de consolation. Les phénomènes de haine de soi et de dissociation d'avec sa propre nature, par exemple dans la détermination sexuelle, ne sont que les expressions les plus crues de cet état de fait. Anthropologiquement, le principe de raison suffisante ne peut être accompli : en dernier ressort, aucune raison ne peut être suffisante pour aucun engendrement et pour aucune individualité, pas même la plus accomplie. La nature dupe l'homme, là comme ici, sur le plan de ses contraintes insuffisamment fondées. Et néanmoins, l'acquiescement de l'homme

1. S. BECKETT, *Fin de partie*, Paris, Éd. de Minuit, 1957.
2. G. SIMMEL, « Zur Philosophie des Schauspielers », dans *Das individuelle Gesetz*, Francfort, 1968, p. 83.

à son existence demeure l'idée la plus haute de toute éthique, et sans doute aussi de toute philosophie sociale. Les deux ne doivent pas seulement connaître les limites de l'insuffisance humaine et de l'insuffisance des circonstances, mais aussi les infranchissables frontières que la nature a fixées ici à l'agir et au vouloir humains. Ce sont les frontières au-delà desquelles seule la consolation est encore possible.

Il est tout de même surprenant que la tradition biblique et chrétienne ne soit jamais parvenue jusqu'à cette pensée que, même le créateur d'un monde était redevable à ce monde et à toutes ses composantes d'une réconciliation avec la fatalité non voulue de son existence. Ce serait sans doute toujours apparu comme un blasphème, comme un crime de lèse-majesté, que de constater un dû du dieu envers sa création, et de fonder là-dessus des prétentions de la créature envers le créateur. Pourquoi ce dieu ne s'enquiert-il pas de l'accord après coup de ses créatures avec l'arbitraire qu'il leur impose par leur seule existence ? La théologie *ne* se révèle *pas* ici, ainsi que le projette Feuerbach, comme la projection au ciel de la conscience de soi humaine. Car, à côté d'autres choses, l'homme est cet être qui insiste sur ce qui lui est refusé, et qui n'apprend justement qu'à travers ses besoins essentiels quand leur satisfaction lui est refusée. Depuis le paradis, « l'interdit » serait « le système éducatif du genre humain », écrit Proudhon.

Dans la métaphysique antique d'un monde éternel, rien n'avait été refusé à l'homme, et rien ne pouvait lui être refusé. L'assurance de vivre dans un cosmos et d'être partie de ce cosmos n'était, à y regarder de près, qu'une réalisation de pointe de la rhétorique de la consolation. Jamais les preuves n'en ont été mises sérieusement à l'épreuve. Mais avec la pensée de la création, il était proposé au monde d'avoir procédé d'un acte et d'une volonté. Il devait à tout le moins y avoir là-dedans la chance de vouloir instaurer l'identité possible avec cette volonté, ou de demander pourquoi elle n'avait pas été accordée.

Seule la gnose a osé en tirer la conséquence de la séparation entre le dieu salvateur et le dieu créateur, et d'introduire le démiurge de ce monde comme un principe non questionnable et tyrannique face à l'homme, un principe dont il n'y avait pas même à attendre une réconciliation avec le fait d'être jeté dans ce monde. C'est pourquoi son message de salut n'était rien

d'autre qu'un simple enseignement sur le fait que l'homme était le seul être dans le monde démiurgique à avoir une origine autre, qui le réconcilierait à l'avenir avec son existence. Très logiquement, ce n'est pas là un acte dans lequel est demandé à l'homme un changement de conscience et de volonté, mais uniquement une reconnaissance de la vraie paternité, voilée par le monde. Dans la gnose, la méchanceté du démiurge est le pendant nécessaire de l'eschatologie. Le naufrage du monde ne pourrait pas avoir de signification salvatrice si le monde destiné à la destruction, ou au moins à être surmonté, n'était mauvais de fond en comble et par sa fonction même, de sorte qu'en lui, la réconciliation avec l'existence ne peut même pas être trouvée.

La méchanceté du démiurge est-elle fortuite ? Le démiurge gnostique n'est-il qu'une inversion radicale du démiurge platonicien ? Ou bien le démiurge platonicien n'avait-il pas été une erreur métaphysique ? Il l'aurait été si tout acte de démiurgie, toute insertion ou production d'existence factuelle était une production de contingences insurmontables, c'est-à-dire de besoins de consolation. Le démiurge platonicien est un mythe de part en part inconséquent. Ou bien les idées dans leur cosmos sont pleinement et absolument satisfaisantes et bonnes, et alors tout dédoublement ou reproduction de ce cosmos à un plan inférieur de matérialité est nécessairement une détérioration, une non-atteinte du standard, et donc un acte irresponsable. Ou bien les idées sont en elles-mêmes insuffisantes, tendant à la complétude et à l'accomplissement ; alors un reproducteur fidèle ne suffit pas, mais il faut un correcteur du cosmos des idées, quelqu'un qui ne reste pas en arrière de lui mais qui le dépasse et ne se rend pas coupable de perpétuer l'insuffisant. Penser cela était impossible au penseur antique.

Pourtant, même Leibniz n'a pas pensé assez loin ici, parce qu'il croyait pouvoir se débarrasser de la charge de la théodicée par l'idée du meilleur des mondes possibles. Ce à quoi il n'a pas pensé est tout simplement ceci : même le meilleur des mondes pourrait être plus mauvais, et même très mauvais, par rapport à la possibilité que n'existe pas de monde du tout, que nulle existence ne lui ait été donnée. Le choix du meilleur des mondes possibles dans l'infinité des possibles ne pouvait ni ne devait libérer le créateur de ce monde de la tâche de vérifier s'il serait en mesure d'amener, avec une raison suffisante, les sujets de ce monde à l'identification avec leur existence. Mais si même le meilleur des mondes possibles n'est pas le monde suffisamment fondé, mais toujours encore en demande de justification par rapport à la possibilité de la non-existence d'un monde absolument, alors l'acte de démiurgie et de création est, comme tel, potentiellement mauvais. Il est donc mauvais de seulement réaliser quelque chose qui n'existe pas encore, par exemple une invention.

Alors, c'est d'abord toute forme de commerce avec l'homme qui se laisse représenter dans le mythe en tant que grande expérience avec la liberté et de sujétion de la nature à la liberté, comme l'a fait Hans Jonas. Car, pour un dieu, la nécessité de l'expérimentation avec la liberté humaine ne peut que signifier que lui-même ne s'est, à tout le moins, pas tenu à cette éthique de la prudence que l'éthicien eschatologique impose à l'homme, comme charge de preuve, contre tout reste de probabilité de la destruction de son monde. L'expérience présuppose que, chez ce dieu, il n'existe pas de conscience des possibilités d'un monde qui ne s'installerait pas que dans la réalisation de ces facultés. Pour l'exprimer autrement : la toute-puissance ne saurait avoir un concept pur de ce qu'elle peut, avant que de ne pas l'avoir pu. Il est inconciliable de faire porter, en un premier pas, par l'expérimentation divine, toute la charge de la réussite du monde sur les épaules de l'homme – c'est-à-dire de construire la quintessence d'un dieu imprudent et créant le monde contre toute probabilité de succès –, pour imposer ensuite à l'homme, dans les derniers degrés de cette expérimentation, une éthique de la protection et de la prévoyance extrêmes envers la nature, alors qu'entre-temps ses possibilités se sont déployées dans l'incommensurable, et qu'il pourrait devenir menaçant, non seulement pour lui-même, mais aussi pour l'ensemble de la nature. Cette différence entre irresponsabilité extrême et obligation à la responsabilité la plus désintéressée ne peut pas être aplanie.

L'homme reste l'être qui a besoin de consolation. Demeure la question de savoir en quoi consistent les moyens de cette consolation. Serait-ce une sous-estimation que de dire qu'ils sont avant tout et peut-être exclusivement de nature rhétorique ? Le principe de raison suffisante est anthropologiquement aussi irréalisable qu'il l'était métaphysiquement. La raison ne pourra jamais devenir suffisante pour l'engendre-

ment de descendance, même si la nature ne dupe plus l'homme sur la scène de ce qui est insuffisamment fondé. La rhétorique ne doit jamais être sous-estimée là où il est permis de présupposer que l'homme est dans une disposition envers elle qui a lieu sur un mode suffisant à l'un de ses besoins. Car elle n'est pas seulement un art de la tentation démagogique, elle a toujours eu aussi un sens pour les formes de soin de l'âme, et pour la production d'une humeur élevée et de la joie de vivre de l'homme, souvent certes en masquant le vrai, mais en donnant des raisons de la misère humaine qui, pour être reconnues comme vraies, n'en étaient pas pour autant supprimables. C'est l'une des erreurs fondamentales de toute critique de la rhétorique de croire que la vérité nue qu'elle empêche suffirait déjà à elle seule, à également venir à bout de ce qui est ainsi dévoilé.

CHAPITRE X

CHAIR ET CONSCIENCE DE LA RÉALITÉ

1
TRANSPARENCE ET OPACITÉ

Phénoménologiquement, le « monde de la vie » est un concept opposé au monde « objectif » de la science. Pourtant, la question des présupposés nécessaires pour pouvoir avoir un monde de la vie est inévitable, parce que c'est un monde d'une stabilité de haut rang, c'est-à-dire de constance fixée spécifiquement, bien que des différences de contenu de mondes de la vie puissent être tout aussi évidentes. Il faut alors demander : Est-ce une catégorie anthropologique ? Ce serait le cas si l'on ne pouvait pas parler de monde de la vie autrement qu'en partant du fait que c'est à un être « des adaptations perdues » qu'il est attribué. L'homme est cet être qui est environné de choses qui vont de soi *[Selbstverständlichkeiten]*. Il ne pourrait pas vivre s'il devait élaborer tout ce sur quoi repose la possibilité de son existence. Il vient de ce lointain qui va de soi, que l'on appelle « adaptation » en langage biologique, et après qu'il a dû largement y renoncer, il s'en crée constamment un nouveau, selon les règles et les formes artistiques de fiabilité de sa culture.

Le concept de la conscience semble se mettre en travers de tout cela. La conscience tend à découvrir, à présentifier, à rendre clair et lumineux, descriptible et exprimable tout ce qui semble se cacher derrière la faveur superficielle des choses qui vont de soi. L'inconscient ne serait alors que la forme la plus opiniâtre du retrait des prétentions générales de la conscience. Mais c'est un artefact : personne ne saura jamais s'il existe quelque chose comme l'inconscient, parce que tout observa-

teur de l'inconscient reste paradoxalement tributaire de l'instauration de la conscience de ce qui est observé. En langage phénoménologique, l'inconscient est l'état d'agrégat le plus dur du monde de la vie, le bastion de l'inutilité qui va de soi, durable, de l'intentionnalité, non pas devant l'objet, mais à partir de l'endormissement de l'intérêt pour l'objet. Cela est l'exception, pas la règle.

On ne doit pas oublier que c'est le passé qui détermine l'inconscient de type classique. Parce que l'homme vit d'attentes, il faut qu'il soit sécurisé par tout ce qui va de soi pour lui *[durch seine Selbstverständlichkeiten]*, il faut que le souvenir lui soit utile sur un mode silencieux, qui ne se fasse pas remarquer. Cette serviabilité fait que les trous de mémoire, les illusions du souvenir sont bien plus difficilement corrigibles que les défauts de perception. Même là où rien ne milite pour le « refoulement », le souvenir est hautement sélectif, et là où il ne parvient pas à l'être, il est un poids non moins pathologique que le refoulé, et un vécu traumatique qui se fraie la voie à travers des symptômes convertis.

La conscience, comme prétendue réalisation d'elle-même : conscience de soi, est un épisode qui se pose bien entendu comme absolu, et qui atteint le point culminant dans le *« cogito sum »* cartésien en tant qu'instant insurpassable. Sa possibilité expressive n'est pas le standard de toutes ses possibilités, mais le point de passage qui va du monde de la vie au monde de la vie, de choses qui vont de soi à des choses qui vont de soi, c'est-à-dire à la restauration de la mise hors circuit de soi tendanciellement exempte de perturbation. On pourrait dire : l'inconscient n'a tort qu'exceptionnellement avec sa résistance contre la prétention d'adopter la conscience, à savoir lorsqu'il entraîne des conséquences parallèles hypothétiques, ces symptômes convertis de chiffrage organique justement. Même sur le plan thérapeutique, la conscience n'est établie que pour pouvoir l'oublier à nouveau aussi vite que possible.

En ce sens, la théorie, en tant que science institutionnalisée, n'a certes pas réalisé ce qui avait été attendu d'elle – à savoir : présenter le monde au sujet en pleine conscience, et le maintenir présent –, mais tout de même ce qui aurait dû être attendu d'elle, à savoir : organiser la traversée du monde par la conscience de telle sorte que la gestion des résultats se fasse dans des réserves strictement séparées par-delà le

monde de la vie, et dans la compétence déléguée de celui-ci. Il est possible d'anticiper le concept limite de l'état historique final de la théorie comme la restauration de son inefficience pour la conscience, et donc de libération de monde de la vie *[Lebensweltlichkeit]* – ce qui n'est pas la même chose que le constat qu'elle serait éliminée de l'histoire et ne serait plus traçable dans ses sédiments. La raison est certes une organisation de l'autoconservation – et en ce sens, sa propre autoconservation est la quintessence de sa nécessité –, mais la quintessence du raisonnable serait de ne pas avoir besoin de la raison. Dans cette mesure, la théorie, en tant qu'utilisation raisonnable de la jouissance désintéressée d'elle-même par elle-même, est d'emblée une affaire du degré de risque le plus élevé. Ce n'est pas la peine d'introduire aussitôt le mythe que l'homme serait une expérience étrangère, pour le considérer comme le risque jusque-là le plus élevé de la vie.

Dans l'horizon du concept de réalité ainsi délimité, la chair apparaît comme un corps obscur. Au premier regard, elle occupe la position solitaire dans le comportement prévenant de l'individu, qui se sait n'exister et ne subsister qu'avec elle, et elle se présente avec une importance centrale et le plus haut degré d'urgence, comme une réalité qu'on ne saurait négliger. Et pourtant, il n'est pas besoin de grands efforts descriptifs pour garantir le constat que, dans une considération comparative, la réalité de la chair propre se trouve en dessous du niveau de celle de corps physiques étrangers – et en dessous de ceux-là, avant tout de corps de chair étrangers. Ils affectent l'attention comme empêchements possibles, ou bien comme instruments possibles, dans le cas de chairs étrangères, comme amis ou ennemis, aide ou danger, et aussi, à situer à un rang intermédiaire : comme pas dignes d'attention.

Les corps étrangers et les chairs étrangères sont primairement opaques pour l'attention et, à partir d'eux, la chair propre est également évaluée comme primairement opaque, ou transposable en état d'opacité. Pour le moi, la chair propre est, au niveau de la normalité, tout simplement transparente ; à ce point transparente qu'elle se trouve toujours déjà en dehors d'elle-même. La raison en est simple : la chair propre est la quintessence de ces organes qui nous donnent accès à la réalité de tout ce que nous ne sommes pas nous-mêmes. Pour la conscience, c'est ce au-delà de quoi elle parvient à elle-même.

Le fait que la chair propre soit constamment un moyen lui confère une qualité que nous connaissons aussi d'autres médias, et dans lesquels il y a quelque chose comme un « séjour constant » dont le ressenti se perd ce faisant. Il n'est pas facile de faire comprendre à des enfants que l'air est quelque chose et non pas rien, et même des adultes peuvent encore se comporter comme s'il n'en allait pas ainsi. La chair, comme ce qui ressent, qui touche ou qui voit, devient facilement pour sa part ce qui reste inaperçu, qui est rarement touché bien que souvent travaillé, et qui a, en tant que tel, échappé depuis longtemps à la perception, est devenu le non-ressenti. Cela va même jusqu'au normatif. La santé et le bien-être peuvent être définis comme accomplissement de la prescription que la chair ne doive pas se faire remarquer.

À propos de Goethe, qui a vieilli, Wilhelm von Humboldt écrit de Karlsbad à sa femme Charlotte, le 15 juin 1812 : « Simplement, on voit qu'il est souvent rappelé à son corps. » Autant comme observation que comme formulation, c'est là une conquête.

Pour l'expérience des organismes, Kant a prescrit que la finalité était certes un concept indispensable à la conception de leurs fonctions, mais pas un concept constitutif, c'est-à-dire déterminant l'objet lui-même. La chair propre est seule, là, à faire exception, en ce que sa finalité n'est pas seulement au fondement de la conception que nous avons *d'elle*, mais déjà de notre relation *avec elle*. Toute diminution de sa serviabilité lui fait perdre de sa charnellité, avec les valeurs limites que sont la maladie et la mort. C'est précisément à ce constat *descriptif* que correspond la suppression de la contingence de la chair dans la phénoménologie transcendantale *spéculative* tardive, qui prétend déduire la charnellité des sujets. Une nature sans organismes est certes pensable, comme un univers sans corps du type de la terre ; mais la charnellité comme organe de perception est immédiatement dérivée par Husserl comme intersubjective à partir du besoin de la subjectivité transcendantale : si un monde est nécessaire pour le sujet transcendantal absolu, alors l'est aussi, en lui, la pluralité d'êtres de chair capables de théorie, tendant à l'objectivité, et même capables de réflexion. Mais étant donné que, en tant justement que fonctionnaires de la subjectivité transcendantale, ils fonctionnent sans prendre part au savoir, et devraient ne s'être découverts comme tels

que récemment par la phénoménologie, la fiabilité de leur fonctionnement doit être réalisée *sans* la participation de cette conscience. En ce sens, on pourrait dire que la constitution de leur relation à la réalité *comme monde de la vie* fait partie de leur fiabilité transcendantale.

On hésite à admettre cela. Cela rend d'emblée suspecte la nécessité téléologique de la théorie, dans la mesure où elle est nécessairement la destruction du monde de la vie – et du même coup la voie vers la science des Temps modernes. À moins que l'on ne parvienne à présenter la théorie, non pas justement comme cette conséquence originelle de l'histoire humaine, mais comme suppression d'un dérangement du monde de la vie lui-même, comme sa restitution contre le fait que la typique des protentions ne suffit pas à élaborer les variations de l'attaque des états de fait, du déroulement factuel du monde donc, jusqu'à l'expression de ceci : que « l'être doit toujours continuer à rester de l'être[1] ». En conséquence, la raison théorique est le prix à payer pour que la catastrophe de cet « être » puisse être évitée.

Ce qui m'importe est l'indifférence *prémodale* entre monde de la vie et chair propre. Ils sont indifférents par leur manière de ne pas se faire remarquer, par l'impossibilité de questionner leur réalité « de l'intérieur ». À la transparence de la chair de l'intérieur, à son opacité de l'extérieur correspond le même double état de fait dans les mondes de la vie : parce qu'ils sont transparents de l'intérieur, ils sont inaccessibles de l'extérieur, et comme tels, non présents eux-mêmes. Là-dessus repose cet étrange état de choses que des hautes cultures dotées de rituels très conscients, déjà en quête de fondements – c'est-à-dire le plus souvent en possession de quelque chose comme des « théologies » –, sont très faciles à percer théoriquement du regard, sont analysables ; en revanche, les mondes de la vie primitifs ne le sont pas. D'où viendrait d'ailleurs que l'on puisse regarder dans leur intérieur et y lire le sens de quelque chose dont la signification n'a jamais eu besoin d'être questionnée, c'est-à-dire n'a pas même connu l'esquisse d'une réception ? Que c'est l'autre, et non pas nous-mêmes, c'est ce que nous apprenons justement par l'opacité. Car c'est bien elle qui induit l'apprésentation, mais ne l'autorise aussi que parce

1. HUSSERL, *Husserliana* VIII, p. 265.

que la présentation absorberait nécessairement le moi étranger dans le moi propre. De là vient que toute science de la culture compréhensive devenant possible fait courir au théoricien le risque de ne s'être trouvé que lui-même à la fin de ses efforts analytiques, ou bien d'être englouti par l'identité étrangère, comme ces chercheurs qui ne sont pas revenus. L'opacité de la chair ne préserve pas seulement celui qui se cache derrière elle d'être percé du regard, mais elle préserve aussi l'autre, qui bute contre elle, de l'illusion de ne voir l'autre que comme un duplicata de lui-même.

Il ne s'agit ici que de thématiser la transparence de la chair propre comme antithèse à l'opacité du corps étranger dans son unicité. Si l'on cherche à retrouver dans un autre langage ce que je tente d'obtenir sous le titre de transparence pour la description phénoménologique, alors il faudra sans doute penser au concept neurologique précoce de Freud du « processus primaire » dans l'appareil psychique, qui n'est rien d'autre que la transmission « sans troubles » de quantités d'excitations afférentes en quantités de mouvements efférentes. En tant que déterminé exclusivement par des processus primaires, l'être vivant homme ne connaîtrait pas la différence entre désir et accomplissement, c'est-à-dire que, pour l'observateur extérieur, il serait en fonction comme si toutes les exigences envers la réalité extérieure étaient satisfaites. La chair est caractérisée par là qu'elle ne s'oppose pas, du moins par nature, au maintien de cette prétention, que le standard de sa normalité n'est pas caractérisé par le refus et la défaillance.

Cela vaut même pour l'opacité comme visibilité pour les autres. Car celle-ci ne devient importune que lorsque la non-disponibilité de la chair propre vient au jour à sa limite la plus inférieure : lorsqu'elle n'est pas regardée comme elle aimerait être regardée – dans un langage différent : lorsqu'elle perd en considération. Au-delà des limites de l'enfance, le *monde* ne saurait rester aussi complaisant envers le sujet que l'est la *chair*, au prix de la paranoïa. Exprimé dans un autre langage spécialisé encore, cela veut dire : la chair n'est pas soumise, ou bien seulement en dernier ressort, à « l'épreuve de la réalité ». Ce qui ne signifie pourtant pas qu'elle serait plus originellement intégrée à la conscience de la réalité que quoi que ce soit d'autre. C'est bien plutôt une réalisation à apporter une vie durant, qui n'est jamais conclue, d'admettre sa réalité comme

réelle. Pourquoi ne peut-elle jamais être conclue ? Parce qu'il n'existe pas d'anticipation de ce que la chair est susceptible d'exiger du sujet, pas même, dans le cas limite, de celle de la mort.

Les corps sont des objets objectivables. En tant que tels, ils forment un monde pour une pluralité de sujets, qui peuvent être différenciés par cinesthésie, c'est-à-dire transcendantalement individualisés dans le système des corps. C'est de cette manière que, dans la méthode phénoménologique transcendantale, est déduite l'intersubjectivité, dont la fonction repose sur la possibilité de percevoir chaque sujet par sa chair comme chair étrangère pour tous les autres. La perception est donc un événement dont la subjectivité transcendantale absolue ne peut pas se passer. Phénoménologiquement, un sujet de la pensée pure est exclu – il serait aussi, plutôt que pure béatitude, l'insatisfaction la plus profonde. S'il en va ainsi : de quel droit existe-t-il alors dans la biographie de l'intersubjectivité mondaine quelque chose comme le « concept naturel de monde », en tant qu'ensemble de choses qui ne se font pas remarquer, de transparences ou, à tout le moins, de significations déjà réglées ? Une réponse à cette question qui serait adaptée au système pourrait être : parce que sinon il n'y aurait pas du tout de conscience de la réalité, car cela présuppose toujours le dérangement ou même la destruction du « concept naturel de monde ». Mais soit, ne pourrait-on pas faire sans cela ? Voici comment les choses pourraient se présenter : le sujet réfléchissant sur le mode transcendantal ne doit pas seulement réaliser lui-même l'évidence de cette réflexion, mais il doit aussi, et davantage encore, révéler cet acte par lequel il réfléchit sur lui-même comme un acte qui n'est *pas seulement contingent* dans l'histoire.

Sans cela, il ne pourrait pas avoir la certitude de sa nécessaire fonction dans l'histoire même, en tant qu'accomplissement de l'intersubjectivité transcendantale. Le fonctionnaire de la subjectivité absolue n'a pas seulement affaire aux opacités du monde, à propos desquelles et envers lesquelles il développe de l'objectivité empirique ; c'est pour cela que la théorie a pris la forme de la scientificité positive. Il a bien davantage encore, et d'abord, affaire aux prétendues transparences, aux trivialités, à ce qui se comprend de soi. C'est là-dessus que repose la préséance du monde de la vie et de la charnellité propre en tant

qu'objets de ce dernier genre de théorie : la phénoménologie. Il ne faut pas que repose sur soi-même ce qui consiste essentiellement dans le fait qu'on le laisse reposer sur soi-même. Pour une science de ce type, il existe

> cette étrange situation..., qu'en tant que théorie universelle, parmi tous les autres thèmes, c'est elle-même qu'elle trouve comme thème... Pour les sujets reconnaissant le monde, cela vaut même de façon qu'ils sont le thème absolument, et appartiennent au thème y compris pour eux-mêmes – et dès lors, en ce qu'ils sont thématiques pour eux-mêmes, il est de nouveau compris dans le thème qu'en tant que visés, ils sont thématiques pour eux-mêmes, etc.[1].

L'universalité, comme ici en 1924, est une motivation trop faible, comme telle, sans prétention transcendantale ; le sujet devient thème pour lui-même aussitôt qu'il ne supporte plus sa contingence.

Ce n'est donc pas seulement parce qu'apparaissent des chairs dans le monde qu'elles sont le thème d'une science qui ne doit rien omettre, mais parce que, sur le versant du sujet destiné à ne rien omettre, elles appartiennent à la nécessité de son être-sujet et de son avoir-un-monde. Cela conditionne un autre mode de considération que celui de l'apparaître dans le monde, à savoir : celui de la sortie de la fonction, de la manière dont ce sujet a son monde, et de la manière dont, pour l'avoir, il se cache comme transparence.

Les sciences classiques, traditionnelles, ont des compétences thématiques bien distinguées : les corps célestes, les êtres vivants, les forces et les masses, les éléments, etc. La clarté et la distinction de ces compétences se sont brouillées dans la mesure où de nouveaux éléments ont constamment été adoptés comme capables de science ; les compétences des sciences positives sont devenues des catalogues de tout et de chaque chose qui existe. Une discipline descriptive qui se serait donné pour thème la « considération naturelle du monde » ne devrait-elle pas aussi ressembler à cela ? On n'attend pas grand-chose de bon d'une thématisation du quotidien. N'est-ce pas seulement une émergence, sous d'autres noms, de ce qui existe déjà par ailleurs dans ces catalogues de thèmes positifs ? On peut

1. HUSSERL, *Husserliana* VIII, p. 279.

aller à la rencontre de ce soupçon de diverses manières ; par exemple par une formalisation stricte des caractéristiques d'un monde de la vie. Je veux risquer ici une autre tentative : celle qui consiste en l'affirmation qu'il existe des objets constants et centraux de théories du monde de la vie. Les surtitres des chapitres seraient : sol, médium, horizon, distances, directions, occupations. Parmi ceux-là, il y a cette pièce de liaison essentielle entre la chair propre et le reste du monde : le sol vital. Il n'est pas métaphorique, comme le « sol d'être » de Husserl, ce qui est désigné est le sol terrestre sur lequel nous vivons, le schéma de Kant du concept de possession intelligible.

Que l'on n'aille pas dire que celui-ci serait, en tant que planète dans le système solaire « terre », un objet physique astronomique, un corps avec des spécificités de masse déterminées. Car, phénoménologiquement, le sol sur lequel nous nous tenons et vivons, n'est justement pas une chose corporelle. C'est par des sources de la science positive, non pas, et jamais à partir de notre « considération naturelle du monde » que nous savons que le sol n'est que la surface d'un corps sphérique dans l'espace, qui maintient simultanément l'enveloppe plate du médium dans lequel et grâce auquel nous vivons. Pour la « considération naturelle », le sol est déterminé par sa capacité à porter et par son caractère inébranlable, pour ne rien dire du fait qu'il porte encore par ailleurs des fruits, qu'il laisse entrer la vie primitive dans ses cavernes et ses recoins cachés, que des maisons se tiennent sur ses terrains. Dans la mesure où la chair propre a toujours une forme de raccordement au sol vital – serait-ce celle du retour de vol ou de vol spatial –, le sol partage avec la chair l'impossibilité d'une réalisation cinesthésique. Le sol comme corps terrestre *[Bodenkörper]* « sur lequel se joue toute notre marche, toute notre vie perceptive naturelle et originelle : la terre comme corps terrestre » cesse d'être ce corps terrestre aussitôt qu'elle est thématisée comme corps mondain. Les astronautes qui s'éloignent de la terre ou qui y reviennent conservent la terre comme corps terrestre *[Bodenkörper]* aussi longtemps qu'ils n'en gardent qu'un horizon partiel dans leur champ de vision ; aussitôt qu'elle se présente comme disque ou sphère, elle cesse d'être corps terrestre pour la perception, quoi qu'elle puisse demeurer ou devenir pour le sentiment. Le corps terrestre n'est pas une chose spatiale, n'est pas, comme tel, objet de

l'expérience, en raison de son absence de fin qui le qualifie pour combler l'horizon de mouvement.

Et c'est justement cela qui s'applique à la chair propre et à son apparaître dans mon champ sensoriel. Le sol *et* la chair sont déterminés essentiellement par l'impossibilité de prendre de la distance par rapport à eux.

La différence entre corps, d'une part, chair et sol d'autre part, est celle de l'intentionnalité objectale. Le sol se tient aussi entre chair propre et monde des corps étrangers en ce sens que, optiquement, il n'a ni la transparence de la chair propre, ni l'opacité des corps étrangers, mais pas de qualité optique du tout : celui qui regarde le sol cherche quelque chose, redoute les pierres qui font trébucher, a honte ; mais il n'a pas d'autodonation du sol. Un corps dans l'espace, par rapport à d'autres corps, peut être pensé comme mû ou au repos, selon que des forces s'exercent ou non sur lui ; il peut être en rotation, il peut aussi tomber et alors heurter un autre corps qui, ou bien est également constitué comme corps dans l'espace – c'est alors une collision –, ou bien il peut atterrir sur un sol et s'y heurter, sol qui met un terme à son mouvement, lequel est justement qualifié de chute parce que seul est saisi intentionnellement le corps en chute qui reste couché sur le sol après la chute.

Un sol est ce sur quoi quelque chose est couché, ou debout, ou mis en mouvement. Il est fortuit et extérieur pour un corps qu'il soit couché ou debout sur un sol, tandis qu'une chair est toujours rapportée au sol de sa situation, ou de son érection, ou de sa marche. Le sol n'est pas la surface limite fortuite de l'effet de gravité, qui conduit au centre de gravité abstrait – c'est-à-dire à l'empêchement de son accomplissement –, mais le plan référentiel de son assurance de ne plus pouvoir « tomber ». Le sujet apprésenté à cette chair la laisse reposer sur ce sol, ou bien prendre position en référence à ce sol, choisir des lieux, se procurer des vues des autres. C'est que la chair ne se comporte pas envers le sol comme un corps envers un corps, ou comme un corps envers un sol, ou comme un corps envers une chair, qui peut être pour lui un empêchement, ou un projectile, ou bien encore un véhicule. Est-il véhicule, alors il peut être choisi par la chair de telle sorte qu'il perde son là-bas – que tout corps a pour sa chair – et entre dans l'ici de la chair propre, se fond en lui.

L'instrument et le véhicule ont en commun cette intégrabilité dans l'ici de la chair. La chair a la particularité d'être nécessairement toujours là comme ce corps insigne auprès duquel je ne suis pas seulement de temps en temps, ici ou bien là, mais toujours et indissolublement. Par cette qualité du toujours-là peut être approprié quelque chose qu'elle n'est pas elle-même, en ce qu'elle est de temps en temps intégrée au toujours-là comme un toujours-ici identique. Je prends un ustensile dans la main et j'exerce avec lui des effets que j'ai, à l'origine, l'intention d'exercer, ou que je devrais exécuter moi-même avec la main, si je ne disposais pas de l'ustensile. Si je relâche l'ustensile, il retombe dans son là, à la distance d'où il est venu et a été approprié.

> L'objet pris en main perd aussitôt la capacité d'apparaître comme un objet extérieur au repos ou en mouvement, il devient pour ainsi dire un membre de la chair, à ceci près que lui manquent les cinétiques spécifiques. Jamais il ne pourra restituer la transformation des modes d'apparition de la proximité et de la distance par ma seule marche, etc. Manifestement, c'est précisément cette inversion qui fonde la possibilité de l'aperception de la chair comme corps[1].

Il n'en va pas de même lorsque l'on monte dans un véhicule. C'est là un corps dans le là duquel est intégré l'ici d'une chair, mais à ce prix que le véhicule ne reste pas corps au sens intentionnel. Car sinon, je devrais pouvoir percevoir en lui ou sur lui son mouvement autrement que le mien propre, comme celui donc que le mien est devenu à travers le véhicule, bien que primairement il n'ait pas été ni n'ait seulement pu être le mien propre. En ce sens, ustensile et véhicule ne peuvent pas être mis sur le même plan. L'ustensile s'intègre dans la disposition originellement mienne de ma chair, tandis que, par l'utilisation du véhicule, je renonce primairement à cette disposition eu égard au mouvement dans l'espace comme autonome, pour utiliser au moins partiellement celle du véhicule et me l'approprier. C'est seulement par le renoncement à cette auto-intégration, par exemple en sautant d'une voiture, mais potentiellement aussi en descendant du véhicule à l'arrêt, que

1. HUSSERL, *Husserliana* XV, p. 275-281. – Ce passage n'est pas donné dans la traduction française d'Arion L. Kelkel, *Philosophie première*, Paris, PUF, 1972 *(NdT)*.

je laisse à nouveau à lui-même le corps physique comme objet intentionnel sur le mode du là, que je regagne simultanément la disposition de soi de ma chair, qui n'est pas originellement le changement relationnel de cinétique envers d'autres corps intentionnels, mais le passage de la sensation d'être debout à celle d'être en marche, et en même temps, le retour *sur le sol* sur lequel je me trouve. Cette différence n'a pas été décrite jusqu'à son terme chez Husserl.

Si je retourne maintenant sur le sol de mon monde, celui-ci n'est pas un véhicule au mouvement ou au repos duquel je pourrais percevoir ou arrêter ma participation. Le sol porte, mais il n'a pas de repos ; on peut se reposer sur lui. On peut y tomber, mais on ne peut pas entrer en collision avec lui. Ce n'est que dans le savoir, jamais dans l'autodonation, que le sol terrestre, pour autant qu'il est la surface d'un corps mondain, est devenu véhicule pour Copernic. Les expériences de tremblement de terre, abstraction faite de leur dangerosité pour le corps et pour la vie, pour les biens et les possessions, ont leur effroi émotionnel en ceci que la dernière constante inaperçue du monde de la vie peut se transformer en objet elle-même et uniquement par elle-même, et priver ainsi totalement la chair de sa disposition de soi. Quiconque peut véritablement avoir le mal de mer vit cela en miniature simulée.

Pour la chair, la maladie et l'âge, dans le cas limite la mort, sont des dépossessions de la disposition de soi, dans le fond, des transgressions de la norme que la chair ne doit pas se faire remarquer. Lorsque l'Organisation mondiale de la santé (OMS) définit la santé comme l'état de complet bien-être corporel, spirituel et social, la difficulté de cette définition, à juste titre critiquée comme surdéterminée, réside en ceci que seul le critère de l'absence de dérangement peut être fourni, mais non pas celui du fait de ne pas se faire remarquer soi-même. A fortiori, promouvoir cette définition comme normative semblerait à juste titre exagéré. Néanmoins : celui qui ressent que son organisme est en fonction s'est déjà éloigné de la valeur limite du « complet bien-être ». C'est pourquoi, selon une déclaration courante de la médecine interne, celui qui est en bonne santé ne doit pas savoir qu'il digère. Un *plenus venter* qui dérange l'étude a incontestablement quelque chose à voir avec la conscience de la réalité propre, comme le laisse déjà reconnaître le langage dans l'expression du « sentiment de

plénitude ». Autant il peut être juste que ma chair est « toujours et nécessairement là, quel que soit ce qui peut par ailleurs être là pour moi par intermittence, puis à nouveau absent, dans le champ vivant de présence de mes saisies immédiates[1] », autant le contraire est acceptable : ma chair doit justement se distinguer par le fait de ne pas être là. En ajoutant bien sûr que sa présence dans la réflexion n'est pas donnée dans l'immédiateté, mais seulement en l'effarouchant, à partir d'elle-même. Ici également, comme pour la visibilité, la réflexion ne naît pas au niveau de la « normalité », c'est-à-dire par la transparence de la chair pour le moi charnel.

Tout comme la chair vue à partir de la réflexion est toujours et nécessairement là, mais est précisément, à partir de l'immédiateté, ce qui se tient dans la non-existence, le sol aussi est toujours et nécessairement là, bien que soustrait au regard par sa nécessité, et aussi au constant sentiment de poser les talons et aux effets en retour lors de la régulation de la marche érigée. La même relation vaut une fois encore pour le médium. Le médium est essentiellement perméabilité, pas nécessairement optique, mais pourtant aussi optique. L'état de fait de sa non-existence est représenté au mieux par le cas limite de la simple mise en valeur : l'éther, si longtemps et tant discuté, est un concept limite pour comprendre qu'il puisse seulement y avoir dans l'espace des processus réels, comme la propagation de la lumière. Ce médium absolu postulé n'a pas d'autre caractère déterminable que celui de la pure médialité pour la propagation de la lumière ; c'est presque la « chose en soi ». Dans l'expérience du miroir de Michelson et Morley, en 1887, l'idée était de révéler l'éther comme médium démontrable. Pourtant, il était tout à fait logique qu'il ne devait pas pouvoir être « à disposition ». De même la terre, comme sol de la vie, est la pure et simple non-choséité, pas seulement ce à travers quoi on ne peut pas voir. La terre est ce qui ne peut tout simplement pas être médium, et qui, pour cette raison, est sol. Le médium, comme ce qui nous laisse passer à travers et respirer sans peine n'est, descriptivement, pas plus disponible que le vide de l'espace interstellaire, contre lequel doit s'armer quiconque veut y vivre ; c'est ainsi que le vide, comme ce qui est hostile à la

1. HUSSERL, « La manière dont la chair se constitue comme corps et chair… », sans doute septembre 1931 ; *Husserliana* XV, p. 303.

vie, possède, paradoxalement, une réalité supérieure à celle du médium. Parce que nous ne pouvons pas être là où il n'y a rien, c'est précisément là que se trouve la « résistance » qui exige un degré de technique et de ruse très élevé pour être surmontée. L'aspect de la conscience de la réalité qui relève du monde de la vie inverse les objectivismes de l'attitude théorique. C'est vrai aussi s'agissant de la préférence de la théorie pour les corps solides ; elle peut être comprise comme articulation naturelle et, en tant que singularisation créant des surfaces limites et des distances, elle est le fondement de toute clarté et distinction *[claritas et distinctio]*. Mais cela vaut également pour la confirmation réciproque du sens du toucher et de la vue, qui impliquent précisément la différence entre médium et corps.

Pour la description du monde de la vie et de la conscience de la chair, il est d'importance centrale que la possibilité de se tenir et de marcher sur le sol inclue le présupposé que la chair se tient à l'intérieur du médium, et puisse être mue à volonté à travers le médium.

On n'a besoin de rien savoir, de ne rien prendre en compte dans l'expérience, du médium de la position érigée constante – et éventuellement à vie – parce que toute réactivation d'expérience se trouve sous des données constantes. Quelqu'un qui porterait constamment les mêmes lunettes pourrait depuis longtemps en avoir oublié les particularités optiques. Seul un intérêt pour les corps tels qu'ils sont, non pas tant qu'ils sont auto-donnés dans le monde de la vie, vise à mettre le médium hors circuit, insiste sur la préséance de l'objectalité corporelle avec son univocité de forme. Le médium n'a de forme *[Gestalt]* que pour autant qu'un corps solide le délimite, lui sert de contenant ; le fait que l'enveloppe d'air environne d'une certaine manière concentrique le corps terrestre, comme si elle était pour sa part le contenant qui le contient, est une expérience qui se trouve au-delà de toute expérience du monde de la vie, un constat entièrement venu de la science. Dans un ajout de Husserl à la seconde partie des *Idées* qu'il n'a jamais publiée, l'éloignement de toute relation avec la thématique du monde de la vie apparaît comme thèse du primat des corps solides :

Si nous prenons en considération la possibilité d'un corps liquide, il nous faut dire que quelque chose de tel ne peut pas être perçu originellement, mais seulement à travers des processus de pensée et d'expériences médiats… De même, des corps solides transparents représentent déjà une déviation du cas normal de la constitution originelle. Par exemple, dans une certaine orientation, on ne voit pas une plaque de verre incolore plane, qui serait assez grande pour remplir tout le champ de vision, elle n'a pas de couleurs de surface et aucun aspect visuel. Mais lors d'un changement d'orientation émergent des « bords », par leur relation avec d'autres corps, et du même coup des apparitions visuelles, mais qui ne donnent tout de même pas l'objet tout entier comme schéma visuel[1]…

Le fait que le sol et le médium déterminent quelles distances sont optiquement encore possibles appartient tout à fait à l'immédiateté du monde de la vie : le sol, qui laisse aller et venir les objets au-dessus de l'horizon, le brouillage du médium, son élimination quand il fait nuit. En revanche, le sens du toucher est indépendant de ces conditionnements ; c'est pourquoi, ce qui ne peut faire de différence pour une attitude qui mesure par la théorie, est tout à fait décisif dans l'attitude du monde de la vie : la frontière entre espace proche et espace lointain. Elle se trouve justement là où, même de nuit, il est encore possible de se donner de l'assurance par le toucher, une zone donc de présence élargie, comme avancement de la limite extérieure de la chair, qui est posée autour de celle-ci par la mobilité des extrémités. Pour la structuration de l'espace du monde de la vie, ce seuil de la distance est plus important que l'horizon de l'optique, ou que l'infinité seulement pensée de l'espace lui-même, qui ne peut jamais être celui de l'expérience.

Un horizon que je ne saurais de toute façon jamais atteindre, parce qu'il se déplace en même temps que le mouvement de ma propre chair, reçoit sa signification d'une part de ce qu'il me cache, de ce qui n'est pas encore apparu comme grandeur estimable ; mais ensuite surtout de manière intersubjective, dans la mesure où d'autres traversent cet horizon à ma place dans les deux directions, emportent une connaissance de moi et peuvent m'en apporter.

L'horizon est le seuil de fonctions déléguées ; et la délégation est un phénomène élémentaire du monde de la vie, dans la mesure où il inclut de l'intersubjectivité non pas seulement

1. HUSSERL, *Husserliana* IV, p. 53 (années 1912-1915).

dans le but de l'intérêt théorique : en tant qu'identité de l'attention des autres également aux objets identiques à mon attention, mais aussi par-delà cela, comme possibilité d'investir un monde au-delà de l'horizon de mon espace proche et lointain, c'est-à-dire au-delà de mon espace de toucher et de vision. Que des hommes vivent encore au-delà des montagnes est une chose encore tout à fait incluse dans le monde de la vie, liée à l'occasionnalisme des significations de l'« ici » et du « là-bas », de « l'ici-bas » et de « l'au-delà ». L'horizon est l'empêchement durable, insurmontable de l'authenticité de l'expérience qu'un seul peut faire, comme d'un *totum simul*, du mode de donation de ce qui se trouve à l'intérieur de l'horizon et peut aussi être une diversité. La possibilité d'investir des positions en dehors de mon horizon offre un tout autre modèle d'intersubjectivité élémentaire du monde de la vie que celui de cinétiques de la perception par plusieurs d'une chose identique réparties sur le mode perspectiviste.

À la fin, la thématique du « monde de la vie » a encore une fois reformée de part en part la réduction de Husserl, qui apparaît remplie d'un autre sens, et cependant conséquent, pour ce qui est de son point de départ : la réduction est déconstruction et reprise des positionnements scientifiques positifs dans le monde, non pas seulement de leur existence, comme dans la première forme de la réduction au profit de l'essence et de la saisie d'essence, non pas seulement de la subjectivité mondaine et de sa certitude absolue, comme dans la réduction transcendantale des *Idées*, non pas seulement de l'intersubjectivité déjà en fonctionnement de sujets percevant factuellement ou même recherchant une alliance dans la réduction transcendantale subjective, mais maintenant, et en dernier ressort, réduction du concept de monde comme quintessence d'objectalités thématisées ou thématisables. C'est donc là, dans le fond, la réduction d'une certaine forme d'attention, d'une activité de délimitations sélectives de ce qui « regarde » celui qui vit dans son monde. Husserl voyait essentiellement cela comme la réduction de la scientificité des Temps modernes, bien que la découverte de la dimension antéprédicative depuis 1920, dans sa « Logique génétique », aurait pu montrer que la détermination « antéprédicatif » va plus profond, et réduit plus largement que celle de « préscientifique ».

Pour autant que l'on puisse survoler la question à ce jour, là où Husserl est parvenu le plus loin avec cette dernière réduction, c'est dans le bref manuscrit qu'il a daté du 7 au 9 mai 1934 et dont la chemise porte l'inscription :

> Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation habituelle de la conception du monde. L'archè originelle terre ne se meut pas. Examens fondamentaux sur l'origine phénoménologique de la corporéité de la spatialité de la nature dans le premier sens des sciences de la nature. Autant de commencements d'examens nécessaires[1].

Si l'« essence » *[Wesen]* reste ce que la réalité factuelle, y compris celle de l'attitude théorique des sciences, ne rend compréhensible que dans des contextes nécessaires, alors cette dernière forme de réduction ne donne elle non plus rien d'autre que de l'« essence ». Certes, d'un type génétiquement élevé : ce que nous donnent à comprendre en tout premier lieu les significations de corps, espace, temps, éloignement et vitesse, masse et force, est accessible dans une sphère de pure intuitivité et de vécus antéprédicatifs – en deçà de tout développement de tout langage théorique appartenant à l'histoire des concepts –, et peut être découvert par une préparation, et décrit dans le contexte du seul « monde de la vie ». Ce que nous disons par exemple « en tant que coperniciens » des Temps modernes ne peut toujours être que le fil directeur vers la sphère de résolution par réduction :

> La terre n'est pas « toute la nature », elle est l'une des étoiles dans l'espace interstellaire infini. La terre est un corps de forme sphérique, certes pas perceptible d'un seul coup et par un seul dans sa totalité, mais en tant que synthèse primordiale, comme unité d'expériences isolées liées les unes aux autres. Et néanmoins un corps ! Bien que pour nous il soit déjà le sol d'expérience de tous les corps dans la genèse expérimentale de notre représentation du monde. Ce « sol » n'est pas tout d'abord expérimenté comme corps, à un degré plus élevé de la constitution du monde à partir d'expériences, il devient corps-sol, et cela supprime sa forme originelle de sol[2].

Dans le monde de la vie, les étoiles ne sont assurément pas des « corps ». Ne serait-ce que pour cette raison que, dans la

1. Dans Marvin FARBER, *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, New York, 1968, p. 308-325.
2. *Ibid.*, p. 308.

trajectoire fixe de leurs constellations, elles semblent se mouvoir comme un tout au-dessus de la terre, et non pas autour de la terre. Mais parce qu'elles ne sont pas cela, des « corps », il n'est pas décidé quelle interprétation leur donner par ailleurs ; il faut rappeler la simple possibilité de voir en elles des trous dans la voûte céleste, à travers lesquels percerait un monde de feux se trouvant derrière la voûte. Une telle interprétation peut être intégrée immédiatement dans l'impression optique et ne demander aucune explication : nous voyons effectivement cette voûte noire avec ses trous, derrière lesquels tout doit être très clair. Le fait que cela soit infirmé par le mouvement des planètes ne heurte que dans le contexte d'une explication déjà soumise à la prétention de consistance. L'exemple d'Anaxagore montre quelles constructions sont possibles et nécessaires pour soumettre tout le reste à l'optique naissante, pour autant que quelque chose de plus ait été mis en mouvement. Nous avons ici devant nous un cas limite d'éloignement et d'inversion possible des processus sensoriels saisissant les formes *[Gestalt-switch])* : les étoiles comme signes, les étoiles comme trous dans le firmament, les étoiles comme de sublimes pierres précieuses scintillant à la surface de l'écorce du firmament, les étoiles comme de lointains corps lumineux. Le fait qu'elles paraissent ponctuelles en raison de leur éloignement, en tant qu'objets que nous voyons, qu'elles soient en outre de brûlants nuages de gaz de divers degrés de densité, tout cela n'est constatable que par d'autres procédés que celui de la perception, et si peu susceptible d'être implanté à l'immédiateté de l'optique que l'on ne parviendra pas à enlever au « ressenti » de l'éclat froid du ciel étoilé son pouvoir d'être ressenti à nouveau.

Par là, la description s'est éloignée tant que possible du centre de chair de l'accessibilité de tout ce qui est réel. Tout cela est accessible et peut être vécu à la mesure même de son éloignement par oubli de soi, par absence de manifestation de soi de la chair. En tant que pièce centrale du monde de la vie, elle est bien son corps obscur, ce qu'il y a en lui de constamment non ressenti. C'est ce que veut dire l'affirmation de sa transparence, de la possibilité de passer outre, de ne pas la voir, dans tout type d'intentionnalité de la conscience. Le fait qu'elle ne soit ainsi que « de l'intérieur », pas « de l'extérieur », n'atteste pas seulement son opacité à la saisie sensorielle des autres, mais aussi son imperméabilité aux corps étrangers. Ceux-là se

font immédiatement remarquer, à des degrés divers de ressenti, à la surface externe de la chair, comme se trouvant à sa frontière, dont la transgression signifie blessure ; excepté les cas sensoriels du goût et de l'odorat, qui présupposent tous deux une sorte d'intériorisation, et occasionnent aussi pour cette raison des difficultés à la présentification.

C'est justement pour cela que, ici également, l'intentionnalité est tout juste encore tangible : je sens le tas de fumier, mais pas les gaz qui s'en échappent (cela relève de l'explication) ; le côté presque insupportable peut facilement prendre le dessus et entraîner un comportement de fuite ou de détournement. Je sens la tarte, non pas le morceau qui en a été prélevé et qui sollicite momentanément toute mon attention pour l'objet, et a fortiori, je ne sens pas du tout les ingrédients qui y sont entrés. Mais ce type d'intentionnalité s'inverse facilement ; il y aura lieu de revenir là-dessus.

En termes de perception, pour parler comme Husserl, la chair n'est justement pas là lorsque la perception est pleinement actualisée, se signale entièrement à l'attention. C'est pourquoi le bien-être ne peut pas être une expérience faite pour elle-même et avec une évidence qui lui est propre ; s'oublier soi-même, ne pas se faire remarquer : voilà son présupposé le plus favorable. C'est seulement comme condition de déplaisir, de malaise et de douleur que l'expérience *peut être appréhendée* comme ce dont ces conditions se démarquent. Nous devons pouvoir nous imaginer un être qui peut se « réjouir » de la normalité garantie de ses états, et pour un tel être il n'existerait pas l'expérience de se sentir bien, ou seulement de s'être senti bien.

C'est aussi pourquoi le fait d'attribuer une chair à des dieux mythiques est une chose tout à fait indifférente pour eux-mêmes, mais qui leur permet d'apparaître aux autres et en tant qu'autres comme il leur plaît. Comme il apparaît après coup, il n'était même pas très difficile de passer de tels dieux de chair à des dieux purement spirituels, parce que leur forme d'existence, de béatitude complète, enlève toute importance à cette différence.

D'autant plus étonnante est l'introduction de l'idée de l'autonomie intellectuelle chez Aristote : son dieu en est un qui tire justement son indépendance par rapport à tout le reste du fait que, en tant qu'être connaissant, il n'en a même pas besoin,

parce qu'il est lui-même l'objet de son activité. En tant qu'accomplissement extrême du postulat de l'autarcie, cela nous est pensable, mais pas réalisable, et ce précisément pour cette raison phénoménologiquement pertinente, que nous pensons inévitablement les états d'extrême satisfaction, de bien-être, de plénitude existentielle, de bonheur, comme des états d'oubli de soi, c'est-à-dire des états dans lesquels le soi n'est pas donné à lui-même. Qui est heureux est auprès de tout autre chose que de lui-même.

Le sentiment intensifié de la chair propre est familier à l'homme aussi. Mais dans le fond, l'ajout d'« intensifié » est tautologique : la sensation de la chair propre est exceptionnelle, elle présuppose une intentionnalité fracturée, une particularité de la situation mise en scène. Dans *Ulysse* de Joyce, Leopold Bloom se rend dans un établissement de bains publics et il veut au préalable se représenter la jouissance du bain : la baignoire comme chaleureux sein maternel, la sensation sur la peau de la mousse du savon, et ce faisant, toutes ces sensations se rejoignant en une seule : « *This is my body.* » La résonance parallèle de l'allusion blasphématoire à la Cène est certes calculée, mais tout de même strictement rapportée à l'extraction de la chair – qui est sinon emportée sans égards – de sa médialité passagère vers un autotélisme quasi cultuel – vers le point zéro non pas seulement de rayonnements, mais aussi maintenant d'intentions explicites de production de bien-être.

Si l'on veut résumer en une formule le phénomène de l'absence de ce qui est toujours présent, alors la chair propre se caractérise justement par le manque de ce qui est métaphorisé dans la phénoménologie comme « charnellité ». Dans les textes de Husserl, cette expression est à peine encore utilisée comme métaphore. Ce n'est qu'occasionnellement, comme dans les cours sur la « Première philosophie » de 1923-1924 qu'apparaît la « Charnellité » *[Leibhaftigkeit]*, « comme idéal indépassable de la justification de la connaissance », dont la réalisation nous convainc que, « cela même que nous visons en jugeant, nous l'avons lui-même sous notre emprise exactement tel que nous le visons, qu'il est pour ainsi dire aperçu et saisi lui-même en personne[1]… »

1. HUSSERL, *Husserliana* VIII, p. 36. Voir trad. fse d'Arion L. Kelkel, *Philosophie première*, p. 49 (36), mais aussi, p. 61 (44), « ipséité corporelle », p. 69 (50), « comme donné en personne », et p. 86 (62), « c'est un homme en chair et en os qui se tient devant moi […] il est tout à fait impensable que je puisse avoir de lui une expérience encore plus immédiate ». Sur la charnellité pathologique de sensations délirantes (surtout de phénomènes de dédoublement) : K. JASPERS, « Über leibhaftige Bewusstheiten », *Zeitschrift für Psychopathologie* II, 1913. Mais aussi : « Est réel ce que nous percevons charnellement *[leibhaftig]* » (K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, 1946, p. 79).

C'est précisément et justement ce qui ne peut être intensifié dans son degré de présence qui a la qualité de la charnellité.

Par conséquent, la paradoxe de l'emploi de la métaphore consiste en ceci que des corps étrangers physiques peuvent certes nous être donnés charnellement, mais non pas ce que la phénoménologie caractérise au sens propre de chair : la chair propre. Ce n'est que par sa réduction à la corporéité, telle qu'elle a lieu dans la saisie de ses organes isolés, qu'elle entre dans cette « charnellité » métaphorique. Avec le plus d'évidence peut-être dans le toucher d'une main par l'autre. Husserl lui-même aurait fait cela durant ses cours – mais alors justement comme expression apotropaïque de la concentration sur ce qui n'était pas touché, tout autre chose que la chair. Ses auditeurs voyaient, selon le témoignage de Gadamer, que « les doigts de la main droite tournaient en un lent mouvement de rotation sur la paume arrondie de la gauche – un mouvement de concentration qui rendait simultanément "tangible" quelque chose de l'idéal de précision de l'art husserlien de la description[1] ». Ne pourrait-on pas aussi expliquer cela comme un geste de crainte du solipsisme ?

Il se trouve qu'il a été dit que le fait de passer inaperçu de la chair propre serait une intériorisation culturelle de l'hostilité à la chair au sein de la tradition européenne. Le christianisme, le puritanisme, la Restauration et le victorianisme auraient à tout le moins renforcé la tendance à surmonter les besoins de la chair propre, avec leur tendance à en déprécier la réalité. Cela ne me semble pas être juste. Dans une conception de soi qui tient justement à prétendre au plaisir, qui diffame tout ce qui peut être mis sous le concept d'« adaptation », la chair devient simple organe de cette insistance. Si l'on présupposait une

1. H.-G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre*, Francfort, 1977, p. 31. – Voir *Années d'apprentissage philosophique*, trad. fse d'Elfie Poulain, Paris, Criterion, 2001 (c'est nous qui traduisons, *NdT*).

satisfaction définitive d'une telle demande, elle deviendrait le médium de ce qui ne peut pourtant que se dérouler dans la conscience et l'amène d'autant mieux à disparaître qu'elle fonctionne mieux, qu'elle devient plus perméable aux quanta de plaisir. C'est ce qui ne résiste pas à nos désirs qui perd en mondanéité. La prétention du principe de plaisir est toujours que le monde puisse être pour nous comme s'il était « taillé à nos mesures ». En tant que ce qui serait entièrement adapté aux besoins du sujet, et qui lui serait utile, la réalité de la chair disparaîtrait dans sa fonctionnalité.

Ce qui est décrit de la sorte n'est bien sûr jamais un état achevé, mais une tendance qui s'approche d'une valeur limite. Voici comment on peut le décrire : si la prétention au plaisir était totalement satisfaite, il n'existerait pas de conscience de la réalité. Il serait superflu de reconnaître le rêve comme rêve s'il n'y avait pas le réveil. Le dieu bienheureux ne sent pas de chair, même s'il en a endossé une pour ses escapades mythiques. Mais s'il veut échapper au soupçon de docétisme, parce que c'est la réalité de sa charnellité qui importe, alors il doit, comme le montre le dogme christologique, attirer sur lui la douleur extrême. Dans la douleur, la chair devient réelle, dans la mesure où elle ne satisfait pas, ou plus, à la prétention de bien vouloir ne pas se faire remarquer.

Et c'est précisément cela qui s'applique déjà à la visibilité. La visibilité ne signifie rien sans la position, la situation, la structure territoriale dans laquelle elle est devenue remarquable. L'un des désirs délirants de l'humanité, tel qu'il est entré dans les mythes et dans les contes, est la liaison par des moyens magiques de la charnellité avec l'invisibilité : elle maintient l'organe du gain de plaisir, la pure fonctionnalité de la chair, sans l'exposer à la vulnérabilité par tout ce qui l'importune, depuis le fait de se faire attraper jusqu'à celui de se faire rosser. Entre Adam et Abel, en deux générations seulement de l'histoire mythique de l'humanité, toute l'échelle des conséquences de la visibilité est parcourue.

Mais le problème n'est pas seulement celui de cette frontière magique entre visibilité et invisibilité. La visibilité thématise les particularités indisponibles de la chair : nous ne sommes pas « considérés » tels que nous souhaitons être « considérés ». Un gros qui ne voudrait pas l'être n'est pas de beaucoup plus visible qu'un mince, s'il est permis pour une fois d'utiliser ce

comparatif, mais il a une qualité autre de conscience de la visibilité. Elle lui pèse aussitôt qu'il prend une conscience aiguë de son être vu. La laideur n'est pas seulement une variante de la visibilité de celui qui ne s'est pas même encore posé la question de savoir à quoi il ressemblait : elle est déjà la crise de conscience de l'apparence. Dans *Les Nouvelles de Claudia*, Arnold Zweig convoque le dernier mari de son héroïne devant le miroir… « pour se confirmer une fois de plus qu'il restait risible, et sans espoir pour lui, de chercher une femme ». Il n'est pas envisagé ici, comme chez Stendhal, que l'aimante pourrait oublier la laideur de l'homme ; ce n'est qu'une attitude, s'il est dit de Claudia qu'elle aurait « affirmé récemment que la beauté d'un homme lui importait peu ». Jamais elle ne lui laissera oublier la relation faussée entre sa charnellité et ses prétentions. La scène du commencement, de mise à l'épreuve devant le miroir, a pour résultat la formule dualiste : « Au fond de lui montait ce gémissement : et ça se permet d'être moi. » Dans une artistique symétrie, Claudia fait la même expérience au cours de la « Nuit chaste » : « Son corps, qui d'habitude lui appartenait, lui était aujourd'hui étranger, et despotiquement lui faisait face. » La non-identité entre la chair et le moi est éprouvée à travers son manque d'égards pour les désirs du moi.

Il existe des équivalents descriptifs du dualisme métaphysique dans l'anthropologie. À la mesure de la distance entre le sujet et son corps s'accroît la réalité de la chair ; elle remplit plus ou moins la conscience. Et simultanément, par-dessus la réalité de la chair, s'accroît celle du monde : deviennent importuns tous ceux qui ne font que regarder le laid, ou celui qui se croit tel, et « tout » devient importun à ce maladroit, parce que semblant lui opposer une résistance embrouillée, comme par hostilité.

Dans *Le Philosophe ignorant*, Voltaire s'est moqué du dualisme cartésien et de sa distinction entre les deux substances dont l'homme doit être composé : l'une qui pense et l'autre qui digère. Lui-même, en tout état de cause, ressentait très concrètement n'être qu'un. Entre-temps, le dualisme anthropologique – Scheler s'y était essayé une dernière fois avant Gehlen – a été si radicalement liquidé qu'il ne vaut même plus une moquerie. C'est pourquoi, dans le cadre de la structure de réalisation homogène qui porte le nom homme,

nous éprouvons des difficultés à supporter des phénomènes de type dualiste, dans le cas limite des refus de soi aussi décidés que celui de la transsexualité.

L'homme est cet être qui, tout comme il peut se rater, peut se ressentir comme raté. Helmut Plessner a décrit comme étant son unicité le fait qu'il se reconnaisse – et pas seulement ses semblables – dans le miroir ; mais il semble qu'il lui soit tout aussi possible de ne pas croire en l'image perçue dans le miroir, ou bien parce qu'elle ne correspond pas à l'image intérieure de soi, ou bien parce qu'elle ne satisfait pas à l'image idéale que l'on veut réaliser. La figure de Narcisse amoureux de son image dans le miroir, et s'unifiant mortellement à elle, est celle d'une jeunesse mythique ; de l'autre côté se tient le regard suspicieux de Rembrandt sur l'image de soi devenue étrangère, dont Paul Valéry dit, dans le système des « Trois corps », que l'« on ne se consent pas d'être cette ruine[1]… »

Il n'y a pas seulement le dualisme entre le moi et ce qui est « sien » comme étant à sa disposition, mais il y aussi le hiatus entre moi et non-moi dans l'horizon de la charnellité propre elle-même. « On considère sa main sur la table, et il en résulte toujours une stupeur philosophique. Je suis dans cette main, et je n'y suis pas. Elle est moi et non-moi. Et en effet, cette présence exige une contradiction ; mon corps est contradiction, inspire, impose contradiction[2]… »

Cette même contingence, qui empêche d'oublier que l'on aurait pu être un autre et que l'on aurait *dû* accepter son sort, taraude aussi le « ça va de soi » de toute identité : n'aurait-on pas plutôt *voulu* être un autre, si les choses avaient pu se passer comme dans le mythe du choix des sans-vie et que l'on avait pu nous demander notre avis ? Ce n'est que le versant émotionnel de cette contingence, si l'homme est cet être qui est étranger à lui-même, voire qui peut être ou devenir insupportable à lui-même. Les concepts de vie et les projets d'existence peuvent contester de manière élémentaire la réalité des présupposés de leur réalisation. Pour l'individu concerné, l'incompatibi-

1. VALÉRY, *Réflexions simples sur le corps* (1943), dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, p. 928 (en français dans le texte, *NdT*).

2. VALÉRY, « Tel Quel », dans *Œuvres*, t. II, p. 519 (en français dans le texte, *NdT*).

lité entre la conception de soi et la disposition organique, le penchant pour l'action, si l'on veut même pour la valorisation de soi, et une faiblesse de la vue congénitale est une impudence inouïe. De l'extérieur, l'exemple que Hans Vaihinger donne de lui-même paraît inoffensif, mais il contient non seulement la racine d'un profond malheur, mais aussi du devenir étranger à sa propre chair. Le point culminant, dans l'histoire de la vie de Vaihinger, en est l'instant décisif où, alors qu'il veut intervenir dans l'histoire universelle par un tract intitulé *Finis Germaniae*, l'aggravation de son affection des yeux l'empêche de réaliser ce pour quoi il se croit plus que tout distingué[1].

Si l'on examine plus avant de tels constats élémentaires, trouve-t-on quelque chose comme une forme de vécu dualiste : la discordance éprouvée, non seulement dans la relation entre le sujet et la chair, mais également entre le sujet et les conditions de vie que lui impose le destin, et que, malgré lui, il ressent comme la volonté d'un principe du monde ? La comtesse Franziska Reventlow – figure clef du cercle des Cosmiques souabes, d'où a été émise l'antithèse entre la vie et l'esprit – note dans son journal, le 9 janvier 1907, à propos de la résolution d'aller enfin voir un médecin pour une stomatite longtemps négligée :

> Voilà bien ce qu'il y a toujours de plus infâme dans toutes les maladies : on n'a ni envie ni résolution, chaque mouche devient un éléphant et tout l'être intérieur se retourne. Mais c'est bien ce que le bon dieu veut de moi, je dois partout être hystérique, de mauvaise humeur, pesante et devenir une abomination à moi-même, parce que la nature aurait bien voulu faire de moi la bien-aimée des dieux[2].

L'attente existentielle subjective et le constat de vie objectif peuvent se dissocier absolument, et être rapportés à des instances originelles séparées : la nature, avec son intention de faire de sa créature la bien-aimée des dieux et des hommes, et

1. H. VAIHINGER, « Wie die Philosophie des Als Ob entstand », dans *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. II, Leipzig, 1921 ; 2e éd. Leipzig, 1927, p. 189 s., p. 201, note.

2. Franziska REVENTLOW, *Tagebücher 1895-1910*, Francfort, 1976, p. 411. – Voir J. A. VON RANTZAU, « Zur Geschichte der sexuellen Revolution. Die Gräfin Franziska zu Reventlow und die Münchener Kosmiker », *Archiv für Kulturgeschichte* 56, 1974, p. 394-446.

le dieu étranger, méprisé par l'athée, et pourtant indispensable à cette forme de vécu, qui semble travailler à l'encontre de cela, sur un mode souvent tragi-comique. La chair propre, comme empêchement du projet de soi de la subjectivité, acquiert ainsi cette dose d'étrange et d'étrangeté que lui ont attribuée des systèmes dualistes. Si je dis cela, c'est aussi pour indiquer parallèlement que, dans l'histoire de la philosophie, il n'y a pas d'invention pure.

Ou bien le cas de ce très profond philologue allemand, Jacob Bernays, qui se considérait comme si laid qu'il repoussa même la demande de sa mère qui souhaitait qu'il fît réaliser un daguerréotype de lui. Il écrivit dans son album de famille : « Le vieillissement s'exprime par là que la dualité de l'homme s'en trouve renforcée, il observe lui-même comment il vit[1]. » Et dans une lettre à un ami : « Il n'existe de moi ni photographie ni image. Lorsque l'on est, comme moi, le bien-aimé des femmes, on n'a pas de raison de mettre ainsi sa peau sur le marché[2]. »

Descriptivement, ce n'est donc qu'avec réserve que l'on dira que le sujet vit dans la chair propre comme un principe persistant et disponible, et sollicitant la disponibilité. À la possession en propre de la chair appartient aussi le potentiel de son étrangeté, de sa résistance, de son intolérance envers ce principe agissant. Philosophiquement donc, l'histoire du sujet avec sa chair est exemplaire parce qu'elle anticipe pour ainsi dire celle du sujet avec son monde de la vie. Cette dernière fait encore ressortir plus intimement du « ça va de soi » de l'unité du sujet son aliénation envers l'objet ; unité qui doit avoir été à l'origine celle entre la chair *et* le monde. La psychanalyste Mélanie Klein, qui a tout d'abord cherché à affermir ses théories sur des enfants, a introduit le concept du fantasme de l'objet idéalisé. C'est un concept de pure complaisance de la réalité envers le désir. Cet objet idéalisé est déjà, comme l'a pressenti Michael Balint, un produit de scission. La partie symétrique contraire en est l'objet persécuteur, un morceau de son monde qui angoisse le sujet, et qui lui est hostile jusqu'à la limite de la folie. Balint a supposé à ce sujet que, dans le développement

1. Cité dans H. I. BACH, *Jacob Bernays*, Tübingen, 1974, p. 203.
2. J. Bernays à Max Müller, 15 décembre 1878 ; cité dans H. I. BACH, p. 194 s.

individuel, cette scission était précédée par une relation d'objet archaïque[1]. Dans tout développement humain, l'objet primaire de cette relation archaïque serait le correspondant ontogénétique du monde de la vie. Ce n'est un objet que « de l'extérieur », puisqu'il n'est pas soumis à l'épreuve de la réalité. Sans le moindre égard pour la distance autonome des objets, il est approprié par les structures de désir ou d'espoir du sujet. C'est seulement lorsque intervient « l'épreuve de la réalité » que l'intégral archaïque se scinde. Lors de cette scission, l'aspect désirable et l'aspect angoissant du monde se séparent. Il devient dualiste, un monde d'amis-ennemis, une inspection infantile en noir et blanc. Les mondes d'amis-ennemis sont par conséquent des reliquats d'infantilismes immatures. On devrait prêter attention à cela lorsque l'on y entre.

Si ceci est bien une conscience immature de la réalité, qu'est alors une conscience mature ? Je pense que le processus de cette maturation est avant tout réalisé dans la formation de réalité de la chair propre. Pour reprendre une formule itérative caractéristique de Balint, on peut dire qu'une conscience de la réalité est mature en cela qu'elle est capable de supporter autant de déplaisir qu'il est nécessaire pour « accepter la réalité comme réelle ». Dès lors, on ne qualifiera pas seulement l'épreuve de la réalité comme la distinction entre les excitations venues du monde extérieur et les excitations endogènes, afin d'éviter la confusion des deux, une confusion qui est au fondement de toute représentation délirante. Pour l'acceptation de la réalité et pour l'exclusion de représentations délirantes, il faut aussi, et avant tout, l'acceptation de la chair propre.

Freud avait déjà vu, dans son projet neurophysiologique de psychologie de 1895, que dans son état initial l'appareil psychique ne dispose pas de critère pour distinguer précisément entre une représentation riche en énergie d'un objet investi de désir, et la perception factuelle de cet objet. Il n'est pas d'objet face auquel l'homme mûrissant aurait à combattre avec une difficulté comparable pour distinguer sa conception d'avec sa limitation que lors de la désolidarisation de sa chair propre d'avec sa mondanéité environnante. On pourrait aussi dire que la définition de la santé, comme bien-être et perméabilité allant de soi de la chair, est une détermination dangereuse,

1. M. BALINT, *Primary Love*, Londres, 1965, p. 259 s.

parce qu'elle exclut précisément l'épreuve de la réalité et favorise la confusion entre euphorie et eudémonie.

Accepter la réalité comme réelle, ce n'est donc pas ce qui va de soi, pas non plus eu égard à la réalité de la chair. Il faut par exemple comparer la façon dont Socrate et Lichtenberg se sont accommodés de leur propre laideur. Socrate a considéré sa propre laideur comme un index pour surmonter la chair, en un sens donc comme la marque de son irréalité. Si l'ensemble de la vie de l'âme entre préexistence et immortalité dégrade, selon le jugement des morts, la durée charnelle en un épisode, c'est donc que cette chair ne doit pas être autant prise au sérieux que semble l'imposer au sujet ce que les autres pensent. L'issue vers l'immortalité ou la métempsycose était fermée à l'antiplatonicien Lichtenberg. Il mobilisa toute son acuité polémique pour éliminer la physiognomonie. Tirer des conclusions de l'extérieur de la chair pour les appliquer au noyau de l'essence de l'individu, comme croyaient pouvoir l'enseigner Lavater et d'autres charlatans de l'époque, devait être placé sous l'interdiction stricte de la raison elle-même. L'un des aveugles-nés de l'époque, souvent utilisé par la théorie, et dont Cheselden avait traité dans les *Philosophical Transactions*, correspondait exactement à la domination du désir sur la raison : il s'était attendu, avant sa guérison, à ce que les personnes envers lesquelles il était le mieux disposé aient la plus belle apparence, et que les mets qu'il préférait soient aussi les plus agréables à l'œil[1]. Mais il n'en va pas autrement du maître de la physiognomonie avec sa chance singulière de voir devant lui celui qu'il avait attendu : Lavater rencontre pour la première fois Goethe à Francfort et lui avoue « au premier regard par quelques déclarations étranges qu'il s'était attendu à ce que je sois autrement », de sorte que Goethe est obligé de lui assurer que, conformément à « son réalisme inné et acquis », et puisqu'il avait plu à dieu et à la nature de le faire ainsi, « ils feraient bien de laisser les choses en l'état[2] ». Le mot « réalisme » ne tombe pas ici par hasard.

1. LICHTENBERG, *Sudelbücher*, PROMIES (éd.), I, p. 636 (passage non repris dans *Le Miroir de l'âme*, traduit et préfacé par Charles Le Blanc, Paris, José Corti, 1997, *NdT*).

2. GOETHE, *Dichtung und Wahrheit* XIV, SCHEIBE (éd.), p. 502. Toujours est-il que, dès avant la rencontre avec Goethe, Lavater avait reconnu comme tel et rejeté le portrait qui avait été confondu (*ibid.*, p. 499). Même le très vieux Goethe se comportera encore sur un mode physiognomonique :

Le combat de Lichtenberg contre la physiognomonie comme quintessence de préjugés évidents n'est qu'un cas particulier du principe des Lumières telles qu'il les voit : dans la déception de l'attente, l'expérience doit faire valoir l'absence d'égards de la raison envers l'homme. Car ce que fait la physiognomonie ne se trouve pas à la fin d'une éducation théorique, mais au début de tout – c'est ce que, de toute façon, nous faisons toujours déjà, et que nous n'arrêterons jamais de faire, après nulle victoire de la raison : « Je sais cela, à la vue de chaque visage on pense quelque chose[1]... » Alors que Lichtenberg lui-même part de la disponibilité du corps, c'est-à-dire de la puissance de la représentation et de la présentation de soi sur la propre perceptibilité : « Mon corps est cette partie du monde que mes pensées peuvent modifier, même des maladies imaginaires peuvent devenir réelles[2]... » Pourtant, ce n'est pas là qu'est le problème pour lui, mais dans l'intimité du sujet en tant que son inaccessibilité pour soi-même et simultanément pour les autres : « Cet être incompréhensible que nous sommes nous-même, et qui nous semblerait encore bien plus incompréhensible si nous pouvions nous en approcher encore plus près que nous ne le sommes nous-même, on ne doit pas vouloir le trouver sur un front[3]. »

L'exemple du conflit autour de la physiognomonie montre ce qui fait se disloquer la vieille association entre le vrai, le bien et le beau. Elle est, non seulement une idéalisation immature de l'objet, mais aussi la maintenance peu scrupuleuse du caractère non suspect du beau comme semblant du mal, qui, par la force de son être, ne s'en tient pas aux règles du jeu de présentation publique de soi, la *veracitas*.

« Malheureusement, un extérieur aussi grimaçant me renvoie à une confusion interne » (*Tagebuch*, 17 mai 1831, à propos du peintre Preller, qui dessinera le portrait de Goethe mort en 1832).

1. LICHTENBERG, *Sudelbücher*, F 795.

2. *Ibid.*, J 1208. – Voir *Le Miroir de l'âme*, p. 462, trad. modifiée *(NdT)*. – Lichtenberg voit la domination de l'homme sur lui-même comme donnée absolument dans le cas du suicide : « C'est vraiment en cela que consiste l'homme, tout comme il peut s'assassiner lui-même, il peut assassiner des passions. Il peut tuer chaque trait de son visage... » (F 647 ; PROMIES [éd.], I, p. 549).

3. *Ibid.*, F 816. – Le passage est partiellement traduit dans *Le Miroir de l'âme*, mais amputé *(NdT)*.

La rhétorique a toujours tenté de maintenir que le vrai ne pouvait se montrer que dans l'art « de bien le dire » *[ars bene dicendi]*, et le bien que dans le beau. Un rudiment tardif est la supposition tentante que le mauvais style à lui seul trahirait la démagogie. Dans le langage de l'époque, comme nous l'avons déjà dit, l'aveugle-né du docteur Cheselden s'attend à ce que les personnes de son inclination et les mets de son goût aient une belle apparence ; inévitablement, il est inclus que les méchants seront laids et que le mauvais sera repoussant. L'idéalisation de l'objet n'est pas exclusivement son enjolivement à souhait, mais sa concordance constante entre qualité externe et interne. Ce n'est pas seulement un processus individuel de mûrissement du réalisme, mais aussi un processus historique, que de se défaire de cette disposition à l'illusion des congruences entre ce que la tradition a nommé des « transcendantaux » ; de supporter des surprises comme celle que Eichmann ait pu avoir les traits d'un comptable pédant, plutôt que ceux du monstre plus grand que nature. La tolérance au déplaisir qui caractérise le réalisme mûrissant est aussi le renoncement à l'attente rationnelle tacite d'un monde harmonieux, dans lequel les apparitions devraient avoir quelque chose à voir avec les significations pour nous.

En dépit de certains phénomènes descriptibles respectivement au sujet – et peut-être uniquement descriptibles de la sorte –, rien ne m'est plus étranger que de vouloir aménager une seconde chance au dualisme de l'esprit et de la chair dans l'anthropologie. Nous ne savons pas ce qu'est l'« objet » de notre conscience de soi, de notre réflexion égologique. Mais l'hypostasier sur un mode dualiste reviendrait à manquer la qualité théorique d'une anthropologie phénoménologique, aussi bien que de toute explication génétique. Mais ne doit-on pas justement considérer le moi transcendantal de Husserl, ce pôle opposé au monde, comme une sorte de restitution du dualisme, contre les constats uniquement descriptifs ?

Husserl lui-même n'aurait pas admis que la subjectivité transcendantale est toujours ouverte, jamais descriptible à partir du constat, parce qu'il pensait disposer de l'autocertitude comme autodonation immédiate. Mais à cela s'opposent les déclarations qui ne laissent trouver à l'ego extra-mondain son positionnement que par « charnellisation ». Il en va ici de la possibilité d'objectiver la chair propre. Quand il est dit que le

moi pourrait aussi « être dirigé sur ma chair propre[1] », comme sur des objets extérieurs, la chose irrite après la différenciation, par ailleurs pénible, entre chair et corps. Existe-t-il de l'intentionnalité sur la chair propre, sans que celle-ci soit nivelée en un corps, en une chose qui n'a que cette seule particularité de n'avoir pas besoin d'être constituée cinétiquement comme tous les corps, en vertu d'une nécessité judicieuse ? La réponse ne se trouve donc pas dans la phrase : « Si je m'oriente vers ma chair, elle est aussitôt constituée comme corps. » Car la simple caractéristique de l'« expérimenté comme avec » décrit certes la constellation contraignante de toutes mes perceptions de choses extérieures, mais non pas la possibilité d'un corps qui me serait justement « co-donné », sans l'accomplissement des conditions de toute corporéité expérimentable. La formule descriptive que le moi serait « ce qui gouverne et peut gouverner dans ce corps » n'atteint pas cette particulière « abnégation » du système organique, ni le fait de ne se condenser et de ne se massifier que dans l'échec du centre d'action en syncope de ce moi régnant, de perdre toute transparence au point que maintenant il n'est plus justement qu'« auprès de soi », alors que, comme on dit, il devrait être « hors de lui ».

2

AUTOCORPORÉISATION ET PAUVRETÉ D'INTENTION : MALAISE, HYPOCHONDRIE, ENNUI

La définition de l'Organisation mondiale de la santé, selon laquelle la santé serait l'état de complet bien-être corporel, mental et social a été critiquée. L'objection majeure était, et reste, qu'avec une telle définition tout devient maladie et du coup demande à être soigné potentiellement comme un état durable. Ce qui ne satisferait pas au standard serait, à la charge de la société et des paiements aux assurances, qualifié comme une prétention qui ne dépendrait, dans le cas limite, ou même dans des cas fréquents, que du seul constat de celui qui serait

1. Notes du début septembre 1931, entre autres sur « Le problème de la distinction entre moi et non-moi et la chair » ; *Husserliana* XV, p. 281-295.

concerné par l'absence de complet bien-être. Il est définitivement renoncé à tout caractère objectif des symptômes, si leur unique preuve réside dans les déclarations de celui qui fait valoir ses prétentions. Il devient immanquablement le dernier porteur de la décision de savoir s'il est mûr pour la prise en charge par tous les autres, en tant qu'il représente le cas qui a besoin de soins, mais qui ne peut justement plus être pris au sérieux en tant que cas d'exception, puisque par définition, la décision est devenue incompréhensible.

Tout cela est entendu. Phénoménologiquement, la définition est parfaitement justifiée. Elle désigne l'état normal de la chair comme celui où elle ne se fait pas remarquer, et l'assigne et l'inclut par là au « monde de la vie ». Le critère formel de celle-ci n'est autre que justement cette manière objective de ne pas se faire remarquer. Alors certes, toute qualification de la sortie du corps, comme sortie de cette façon de ne pas se faire remarquer, comme mode de vécu potentiellement *dualiste* serait une estimation trop – ou trop peu – élevée.

La douleur, la maladie, le refus de soi dans le miroir ou dans la conscience de ne pas plaire aux autres – ce sont déjà des manières de se faire remarquer qui sont aux antipodes de ce qui se comprend de soi : si souvent qu'elles peuvent se produire au cours de la vie, si constamment redoutées qu'elles puissent être, elles ne sont pourtant pas compréhensibles comme normalité. Même celui qui ne se plaît pas part de là que d'autres se plairont tout à fait. Ce que cela vise à dire est l'indication de phénomènes dont la description ne réclame pas des moyens conceptuels dualistes. Il pourrait être possible de montrer qu'il existe des passages vers une autonomisation intentionnelle de la chair en tant que faisant face au moi, c'est-à-dire à la lettre, en tant qu'« objet ». Ce qu'il est convenu d'appeler la « constitution passive » de la chair, dans la phénoménologie, serait à décrire comme début de perturbation de sa perméabilité allant de soi. Elle vient avant la supposition d'une torsion purement méthodique, telle qu'elle s'exprime dans la phrase de Husserl : « Si je m'oriente vers ma chair, elle est aussitôt constituée comme corps. » Ainsi accessible par un tournant de l'attention, elle n'aurait plus que cette distinction d'être constamment auprès de chaque mouvement du sujet, comme une sorte d'accompagnateur dont on ne peut se défaire. À l'encontre de celui-ci, le désir de s'en débarrasser est bien sûr

déjà imputé comme possible, pour atteindre enfin à la pureté de l'« esprit » comme à sa liberté. La simple conséquence de cela : que la chair « contient » justement déjà un corps, serait la métaphysique.

Une phénoménologie d'orientation génétique ne peut pas d'emblée autoriser, comme non problématique, le fait que ce changement de direction de l'intentionnalité se tienne à tout moment dans l'horizon des possibilités du sujet, comme sa liberté intime. La chair n'est pas thématisée, elle se thématise. Méthodiquement, cette prémisse doit être préférée même s'il n'existe pas de justification de sa priorité génétique ; elle appartient à une construction transcendantale du type de celle que Husserl a développée dans la « Logique génétique ».

Si l'on regarde où a été pour la première fois fixé plus précisément, et contre cette tendance au dualisme, le seuil dont la transgression laisse derrière soi la normalité de la satisfaction, on tombe sur l'un des correctifs toujours à nouveau apportés à des présupposés au préalable acceptés. Il y eut la vieille affirmation philosophique de la motivation de toute connaissance ou bien par la nature de l'homme comme orientée vers la vérité, ou bien par l'étonnement et l'effroi comme victimes de la grandeur et de la surpuissance du monde. Il y eut, comme négation de ce présupposé, la philosophie voulant discipliner l'étonnement et l'effroi, la peur et l'espoir, par la preuve de l'égale valeur émotionnelle de toute connaissance seulement possible. Mais, dans cette descendance, le correctif décisif de la position comme de la négation, fut l'introduction de cette « légère » négativité, entreprise par Locke sur le fondement de toute attention empirique par le « malaise » *[uneasiness]*. Il serait peut-être de quelque utilité, ainsi Locke en 1690, dans le deuxième livre de l'*Essay*, de remarquer que l'incitation majeure, si ce n'est la seule, au zèle et à l'action humaines était l'*uneasiness*. Dès 1704, dans les *Nouveaux Essais*[1], Leibniz s'est confronté justement à ce fondement de la philosophie de Locke ; mais même si l'œuvre majeure avait connu une publication avant l'année 1765, la résistance contre le malaise de Locke – sa contre-tentative à la dynamisation de la substance traditionnelle de l'âme comme « inquiétude » positive, comme *conatus* motivant – n'aurait pas survécu au détournement de

1. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, II, 20, § 6 ; II, 21, § 36.

l'époque, frappée par le tremblement de terre de Lisbonne en 1755, de l'optimisme métaphysique.

L'*uneasiness* devient un ornement rhétorique de la seconde moitié du siècle, comme la neurasthénie deviendra le slogan de l'époque Fin de siècle. Dans la correspondance avec Kant, Herder excuse ses manquements par là que, « particulièrement cette *uneasiness* de l'âme que Locke tient pour la mère de tant d'entreprises », aurait été chez lui « pendant un temps la mère d'un repos paralysé[1] ». « Malaise » *[Unbehagen]* comme traduction de *uneasiness* ne nous touche plus, parce que nous avons depuis longtemps rapporté l'« aise » *[Behagen]* à la bourgeoisie ; en revanche, « déplaisir » en est devenu un équivalent puissant, et pour des prétentions intellectuelles encore plus raffinées, sans doute la « perte du sens », qui, en tant que phénomène, apparaît comme un résidu de *turgor*[2] (« santé corporelle remarquable » d'après Guttmann, « débordement » de celle-ci) – dans sa formule authentique comme : « avoir un coup de mou[3] ».

Mais ce malaise est-il pris au sérieux par Locke et après lui ? C'est le versant émotionnel de la perte de la « garantie d'essence », comme première manifestation du refus de ne pas être ce que l'on pourrait être, et, d'une façon ou d'une autre, positivement ou négativement, l'incitation à l'être tout de même, en ce qu'on le devient par l'action, par le zèle, par la connaissance. À quel point le « simple » malaise peut être pris au sérieux est une chose qui dépend toujours de la valorisation de ce qui est tenu pour possible, par-delà les atteintes au sentiment d'exister, et qui est acceptable comme « déclaration ». Seule une médecine qui commençait à être très sûre d'elle – peut-être trop –, consciente de ses succès dans la victoire sur les grandes épidémies et les grandes détresses, sur la douleur, comme quintessence originelle de tous les maux, a pu se diriger avec l'optimisme correspondant vers et contre

1. Herder à Kant, novembre 1768 ; dans KANT, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe X, p. 75.

2. « Gonflement », en latin *(NdT)*.

3. Il faut s'imaginer un danseur dont la corde serait mal tendue et pendrait vers le bas, c'est un quasi-équivalent de l'anglais *down*, d'où la difficulté de rendre la chose en français. Mais depuis la remarque de Blumenberg sur la « formule authentique », la langue allemande a déjà évolué et remplacé le terme par d'autres, plus à la mode *(NdT)*.

tout ce qui, pendant des millénaires et des siècles durant n'avait pas été jugé digne d'attention, et désigné par exemple sous l'appellation ironique de *Weltschmerz*[1]. L'ironie envers ce qui a, entre-temps, obtenu la qualification de « troubles » (*gravamina* – incommodité) n'est plus permise : c'est que l'on en vit ! Malgré l'énorme investissement de temps – ou bien justement pour cette raison ? Ou bien comme passe-temps ? –, on fait une analyse, lorsque et parce que l'on s'attend à se trouver soi-même, au cours de son développement, plus intéressant et plus profond que l'on n'aurait osé le supposer auparavant. L'autothématisation, de ce type-là et d'autres, est aussi un moyen de lutte contre la quotidienneté, qui ne va justement pas de soi, et pour laquelle on a même formé l'étonnant terme *Stinknormalität*[2].

Ce qui importe ici est la caractérisation de ce qui dévie déjà du « bien-être », et qui est, comme tel, « pris au sérieux ». Le seuil d'attention à cela a été abaissé de manière à peine prévisible dans un laps de temps observable, qui est celui du XXe siècle. La seule attente que la vie ne nous laisserait pas aussi indemne que l'on pourrait l'avoir pensé tout d'abord suffit à des revendications thérapeutiques, auxquelles on ne réagit ni ne peut réagir autrement qu'à la vague des appendicites du tournant du siècle, durant laquelle d'innombrables appendices ont été extirpés, par soupçon, ou même sans, parce que le patient, motivé par la mode, savait très bien transférer sur le médecin la charge de la preuve et du risque. À des degrés de risque inférieurs, ce transfert fait défaut. Il y faut d'autres types de dramatisation, qui feront peut-être apparaître à un regard rétrospectif futur notre époque comme stigmatisée par sa « pleurnicherie » et son « caractère douillet ». Mais même l'inversion peut encore être possible, dans la mesure où il reste suffisamment d'espace de jeu pour d'autres affinements de l'échelle des possibilités de souffrance, de sorte que notre époque pourrait apparaître à ce regard lointain du futur comme une robuste résistance à la douleur. La seule chose qui

1. C'est là, on le sait, un terme difficile à traduire, et qui semble lui aussi passé de mode, puisqu'il ne figure même plus dans les dictionnaires récents. En revanche, un dictionnaire Thibaut de 1907 donne encore : « mal de René, le vague des passions » *(NdT)*.

2. Les dictionnaires donnent généralement « tout ce qu'il y a de plus normal » ; le sens littéral est « normal à puer » *(NdT)*.

m'importe est cette possibilité de relativiser l'une des histoires particulières les plus importantes de l'humanité : celle de la douleur. Car nous pénétrons ici dans une *terra incognita* de la subjectivité, qui ne sera sans doute jamais accessible à l'indiscrétion intersubjective, et peut-être aucun prix n'est-il trop élevé pour en préserver l'intégrité.

Ce qui sera, en cela, toujours le plus intéressant pour la phénoménologie, est ce qui aura semblé, et semble, à chaque fois le plus inoffensif aux contemporains. Nous n'employons plus le terme « neurasthénie » ; il a presque complètement disparu des manuels, excepté en URSS, où « neurasthénie » veut toujours dire encore ce qui a, entre-temps, été rebaptisé « dystonie végétative ». « Il y a peu de choses à dire sur ce syndrome », peut-on lire dans un manuel de référence de la psychiatrie, « et l'on peut se demander s'il s'agit seulement là d'un tableau clinique d'une maladie autonome[1] ». Les grands ouvrages de référence sur la neurasthénie appartiennent majoritairement à la fin du XIXe siècle, et même à sa dernière décennie[2]. Mais même encore au-delà de la Première Guerre mondiale, le diagnostic a été l'occasion d'innombrables plaisanteries en guise de slogan des diagnostics médicaux de complaisance, pour le patient ne voulant vraiment pas être en bonne santé, mais chez lequel on ne pouvait tout de même rien trouver en fin de compte. Entre-temps, tout un chacun a sa névrose, ou présuppose avec assurance qu'il l'aurait, s'il y tenait vraiment. Ainsi, la colonne des statistiques qui traite du taux élevé de cas au diagnostic non clarifié de douleurs organiques non démontrables se remplit à nouveau considérablement[3].

Sans entrer dans le champ des maux déjà approuvés, et ainsi fondés à requérir une thérapie, je voudrais me tourner vers cette question : qu'est-ce qui est plus inoffensif, et qui n'est plus cependant ce bien-être devenu capable de définition ? Qu'est-ce que sortir du fait de ne pas se faire remarquer soi-même ? Il ne va pas de soi que l'on trouve, dans une œuvre

1. REDLICH et FREEDMAN, *Theorie und Praxis der Psychiatrie*, éd. américaine 1966, trad. allemande Francfort-sur-le-Main, 1970, p. 539.

2. Par exemple MÜLLER, *Handbuch der Neurasthenie*, Leipzig, 1893 ; KRAFFT-EBING, *Nervosität und neurasthenische Zustände*, Vienne, 1899.

3. Manfred PFLANZ, « Der unklare Fall », *Mitteilungen der Giessener Universitätsgesellschaft* [Communications de la société universitaire de Giessen].

standard de la psychopathologie, la phrase qui conduit à de tels états de faits : « Il est anormal que la chair de l'homme joue un rôle pour l'homme[1]. » C'est un état de fait auquel il fallait, phénoménologiquement, s'attendre, parce qu'il est en relation immédiate avec l'intentionnalité de la conscience, et pour cette raison précisément, il avait été si difficile à atteindre par des voies empiriques. À quel état de fait se rapporte-t-il ? À l'hypocondrie. Autrement dit, à quelque chose qui a jadis été matière à comédie.

De telles choses sont comme le rhume *[common cold]* dans la pathologie organique – sur lequel on dispose depuis d'un ouvrage standard, celui de Eigler –, mais que la médecine se référant au standard pathologique se refuse autant à reconnaître parmi les maux que le font la plupart des congénères de celui qui justement en souffre. Il faut dire que l'on peut lire dans la *Pathologie générale* de Sandritter et Beneke : « Les maladies occasionnées par des virus de rhinite sont à la pointe de toutes les défections au travail. » Il n'y a qu'en Chine que l'on est parvenu à inciter une population entière à l'utilisation prophylactique de filtres respiratoires contre les infections.

L'hypocondriaque n'est pas seulement un malade *imaginaire* au sens général de maux et de sensations de douleurs indéterminés, mais un malade *sachant*, qui ne demande rien d'autre que l'approbation de son savoir. Dans les manuels américains, on connaît le cas de cet homme qui, de sa ferme éloignée est incorporé dans l'armée, et, en raison de maux non clarifiés, est traîné à travers des cliniques spécialisées de compétences diverses, pour atterrir finalement en psychiatrie, où l'on ne parvient pas non plus à trouver quoi que ce soit. Jusqu'à ce qu'un praticien qui ne manque pas d'humour remarque le mal-être du patient tous les matins, et lui demande s'il ne serait pas enceinte, ce que ce dernier confirme à sa grande surprise, découvrant ainsi tout un système délirant dont n'avaient été accessibles jusque-là que les simples symptômes superficiels. L'hypocondrie classique est très fortement portée sur la spécification. En tant que quasi-savoir, elle est dépendante du savoir, non pas seulement à moitié, car les praticiens de la médecine sont connus pour leur penchant à l'hypocondrie. Elle ne tend

1. K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, 1913, Berlin, 4e éd. 1946, p. 371.

pas, par conséquent, à une donnée indéterminée de la chair comme charge, mais à *la* déterminité intentionnelle qui est liée au concept de la maladie en tant que constat organique. Dans l'évidence de son propre constat, l'hypocondriaque n'est toujours que renforcé dans sa conviction par toute objection médicale d'absence de résultat ; ce sont toujours les autres qui ne sont pas à la hauteur des difficultés de la confirmation de ce que lui sait déjà.

L'hypocondrie est donc un artefact d'intentionnalité. Mais par là, justement, la *chair* est à nouveau intentionnellement négligée, en ceci que, par l'intervention du savoir, l'*organe* du mal imaginaire se glisse à la place de la chair. Celle-ci possède une sorte de quasi-transparence de l'organe prétendument souffrant. Mais cette intentionnalité n'est qu'indirecte. Pour l'organe objectivé, il se crée une intersubjectivité à travers la vaine mise à contribution de compétence, par une garantie d'attention qui se réalise dans des désarrois et des assistances toujours renouvelés des autres qui s'en occupent. L'intersubjectivité médicale en vient à *renforcer* la maladie non reconnue, mais constamment traitée ; l'hypocondrie est le sol productif sur lequel éclosent des maladies *iatrogènes* imaginaires, à travers des diagnostics et des mesures thérapeutiques désespérés : « Il n'est pas rare que les examens approfondis par lesquels on cherche à rassurer le patient aient pour effet final de le conforter dans sa supposition qu'il est malade[1]. » L'effet de renforcement est décisif : l'hypocondriaque commence par réclamer un comportement de son environnement, et lorsque cette demande est couronnée de succès, elle lui sert de première confirmation de son soupçon, de son imagination qui se met en marche, dont il s'empare pour s'assurer de la durée de l'attention obtenue. Sa chair lui est devenue un instrument, pour autant qu'elle « contient » l'organe endommagé.

Jaspers a classé l'hypocondriaque, en même temps que l'hystérique, sous le titre des « caractères réflexifs ». Autant cette généralisation peut être heureuse, autant elle est problématique pour garder ouvert un questionnement phénoménologique génétique. Tout comme la vieille distinction des attitudes objectales entre *intentio recta* et *intentio obliqua*, en tant que

1. REDLICH et FREEDMAN, *Theorie und Praxis der Psychiatrie*, p. 550, n. 25.

donnée atteignable ultime, impute que l'on rencontre justement ces deux genres d'objectalisations et que l'on ne peut plus demander autre chose, la rubrique de la *réflexivité* est ici introduite en psychopathologie, pour y mettre tout ce qui justement existe. C'est ainsi que, pour maintenir la pureté de la réflexion, Jaspers non plus n'a pas du tout vu l'intention de l'hypocondriaque dirigée vers une intersubjectivité de disponibilités possibles au diagnostic, à la thérapie et aux soins, c'est-à-dire l'horizon extérieur du renforcement organique. Autant la thèse fondamentale est juste, que le bien-portant « vit sa chair, mais n'y pense pas », autant il est nécessaire de maintenir la question de savoir comment on en vient, et comment cela se passe, à penser à quelque chose qui se distingue justement comme tel par son absence d'être digne d'être pensé. Le fait que la déviation, la torsion de l'attention soit « occasionnée par la réflexion de l'âme » introduit seulement un facteur mystérieux de formation de la réflexion comme dernière instance : si c'est l'essence de l'âme qui fait que l'on est réflexif, alors il ne reste plus d'autre question à poser. Pour l'hypocondriaque, sa chair deviendrait le contenu de sa vie, d'où naissent l'auto-observation, l'attente et la crainte, et pour finir le désordre des fonctions charnelles, les douleurs et l'insomnie, la peur de la maladie comme désir d'être malade – et tout cela prendrait « sa source dans l'auto-observation et le souci[1] ».

L'introduction du terme « souci » *[Sorge]* rappelle que Heidegger également avait introduit, par la détermination du *Dasein* comme souci, la réflexivité dans la sphère phénoménologique, dès ses premières analyses du *Dasein* comme ontologie fondamentale. Ce n'était sans doute pas sans la conscience du fait que la plus grande faiblesse de la phénoménologie génétique initiée par Husserl en 1920 avait été la supposition que, comme « l'explique » la logique transcendantale-génétique, la réflexion n'avait pas besoin d'être décrite dans son originarité. Si la phénoménologie maintenait fermement l'intentionnalité comme détermination fondamentale de la conscience, alors elle ne pouvait pas, en raison justement de cette insistance, considérer la réflexion comme déjà introduite et le problème de sa possibilité comme déjà résolu. Le concept du « souci » est là, si ce n'est un pas, tout de même la marque d'une néces-

1. K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, p. 371, n. 28.

sité. Pour le franchir, la prudence et l'objectivité *descriptives* sont bien sûr requises, et pas l'introduction d'un facteur métaphysique que l'on rajoute comme étant déjà distingué par la réflexivité. Descriptivement, c'est une différence décisive que l'on fasse de l'âme, dans sa capacité réflexive, l'organe d'une thématisation alors justement « naturelle » de la chair, *ou bien* que l'on laisse tout d'abord subsister comme tel le phénomène de l'obscurcissement et de l'extraction de la chair hors de son « ça va de soi », pour ne la comprendre plus précisément qu'à partir de sa fonction n'apparaissant que progressivement. Car, comme d'autres *pathémata*, l'hypocondrie – maintenant plus souvent : la nosophobie – contient aussi un moment, défiguré jusqu'à la caricature, de comportement anthropologiquement fondé : la prévention. Il peut se révéler profitable à la survie d'admettre comme donnés des désavantages qui n'en sont pas. C'est l'exemple de ce dentiste allemand qui a fui la civilisation dans les années 1920 pour aller dans les îles Galapagos : auparavant, il s'était fait arracher toutes les dents de sa dentition saine pour n'avoir pas besoin de dentiste.

L'hypocondrie serait alors l'exagération, devenue sans fonction, d'une forme finalisée de comportement anticipateur adapté à des situations anthropologiques initiales. De même, la réflexivité posée par Jaspers au fondement de l'hystérie et de l'hypocondrie est aussi la participation de l'optique passive, de l'attention que d'autres ont toujours déjà portée à la visibilité de la chair du sujet – totalement sans importance pour le sujet lui-même – et qui infléchit la propre *intentio recta* de l'extérieur – et non pas par le facteur intérieur « âme » – : qui la redirige vers cet état de fait, demeuré jusque-là non thématique, que représente ce moi dans le champ de sa visibilité. La critique implicite de Heidegger de la phénoménologie de Husserl, si on la ramène à sa formulation la plus ramassée, était le renvoi de l'intentionnalité dans le champ secondaire d'un centre déterminé par la situation *[Befindlichkeit]* et le souci, par les ekstases temporelles et la compréhension de l'être. Mettre ainsi par elle-même la phénoménologie sens dessus dessous éveille l'objection que la chose est peut-être hâtive et trop cher payée. Si l'on interroge l'exemple de l'hystérie et de l'hypocondrie : ne doit-on pas maintenir le primat de l'originarité de l'intentionnalité parce que, s'agissant de la chair propre, elle dégénère justement secondairement par là

que, dans son rapport au corps, la chair peut devenir le champ de constats déjà interprétés par avance, elle peut se distancier, peut devenir ekstatique en sortant du centre de ce qui va de soi, dès lors que l'intentionnalité se dirige vers lui [le corps] en n'allant pas assez loin, c'est-à-dire jusqu'à l'être-hors-de-soi ? Ce n'est pas l'intentionnalité qui est réorientée en réflexivité, mais c'est elle qui plie, pour sa part – et quelles qu'en soient les raisons – ce qui signale son attention à la thématisation vers la direction de la vue extérieure, vers l'intérieur de l'objectalité. La chair propre a déjà cessé de l'être lorsqu'elle ne fait plus montre de tels ou tels *troubles [Beschwerden]* – que le langage diagnostique ne vient que traduire en symptômes –, mais « a » déjà telle ou telle *maladie*, dont on attend seulement du diagnosticien qu'il en définisse les symptômes et la thérapie.

Dans l'objectivation d'une discipline théorique, l'hypocondriaque inverse purement et simplement l'ordre logique entre symptôme et rapport médical ; mais il le fait parce qu'il a déjà inversé la relation fondatrice entre chair et corps. Un excellent indice de cette inversion est l'attitude de l'hypocondriaque envers la sollicitation radicale des mesures thérapeutiques qui lui sont imposées, aussitôt que la suspension du diagnostic ne peut plus être maintenue. Plus violemment la thérapie intervient sur la maladie qu'il a lui-même affirmée, et plus il l'accepte et l'exécute avec joie, étant entendu que les mesures chirurgicales ont sa préférence et apparaissent comme des remèdes définitifs – sans influer sur le modèle, puisque l'attente n'est pas satisfaite, et que d'autres constats viennent prendre la place des précédents et requièrent la mobilisation de nouvelles instances[1]. La médecine ne fait que mettre à la disposition de l'hypocondriaque les représentations, définitions et classifications qui vont lui permettre de faire porter à d'autres la faute de sa propre insatisfaction de soi.

De manière nodale, l'hypocondrie est un procédé de délégation de compétence exclusive pour soi-même, pour laquelle la chair propre devient le champ de référence et le pôle de convergence du souci de soi et du souci des autres. Le procédé, anthropologiquement profondément enraciné, de la déléga-

1. E. J. McCranie, « Hypocondriacal neurosis », *Psychosomatics* 20, 1979, p. 11-15.

tion, comme élargissement du fait d'être représenté par-delà sa propre limitation spatio-temporelle, se trouve pathologiquement sur-étendu en ce que, non seulement d'autres peuvent représenter le sujet face à d'autres, mais aussi face à cette chair propre intentionnellement mise à distance comme objet devenu intersubjectif. On peut demander à l'autre de porter le même intérêt à cet objet que celui qu'on lui porte soi-même, *parce que* c'est un objet, et non plus cette « chair propre » la plus privée.

Ici, comme toujours, il faut prêter attention à la fonction de consolation que prend l'échec de tous les autres quant à la problématique propre. Le patient se rend à lui-même inéluctables *les* déceptions de sa propre attente et présomption, déceptions qui sont susceptibles de stabiliser et de thématiser durablement dans l'intérêt des autres la « chair propre » une fois devenue intersubjective. C'est le modèle fondamental de la falsification expérimentale, qui n'affecte pas seulement tel ou tel théorème, mais à chaque fois l'ensemble théorique du complexe systématique auquel appartient la proposition isolée et qui se trouve déformé par sa falsification. Un tel théorème prend justement l'accent d'une difficulté centrale, par sa falsification ou par le nombre des difficultés qui se forment concentriquement autour de lui, et dont la suppression lèverait en même temps toutes les autres difficultés du système. De même l'hypocondriaque, qui voit dans la maladie qu'il a adoptée la « solution au mystère » de toutes ses autres difficultés existentielles. C'est justement parce que cette fonction systématique centrale ne peut jamais être confirmée qu'elle ne fait que changer de situation dans le système lui-même en renforçant son intensité comme « idée fixe[1] ». Parce que l'hypocondrie a une telle fonction consolatrice de compétence déléguée, elle est, thérapeutiquement, quasiment inattaquable.

David Hume a mené la pensée de l'*uneasiness* de Locke jusque-là que l'homme ne ressent pas seulement le sentiment de ses manques et de son manque dans le malaise, et ne l'expérimente pas seulement comme incitation à des actions, y compris de la recherche de la vérité et des connaissances, mais que ce malaise est avant tout celui du temps vide, celui de l'ennui. Il le conduit à saluer la découverte d'une vérité, même

1. En français dans le texte *(NdT)*.

prétendue, comme passe-temps. Avec une légère ironie, Hume rapporte que, en traitant des affects humains, il aurait complètement laissé de côté « l'amour de la vérité », et qu'il ne serait pas non plus parvenu du tout à l'intégrer dans le système des affects. La satisfaction procurée par la vérité ne vient pas de la qualité de la vérité elle-même, c'est-à-dire de la détermination de l'esprit humain pour elle et de sa satisfaction, mais du degré d'énergie mobilisée pour la découvrir, c'est-à-dire de l'investissement du temps par la connaissance.

La menace de l'ennui se trouve derrière les épreuves de force de l'époque, voilà ce que cela dit, et l'indifférence envers les conséquences et les conséquences parallèles, comme Hume aussi l'avait déjà vu dans le processus théorique. L'importance ou l'utilité des vérités pour la conquête desquelles l'énergie est mobilisée n'est que le principe de sélection accessoire, qui aide à surmonter rapidement la phase de fixation sur un problème sinon abandonné à la décision pure et simple. C'est dans cette même veine que Einstein dira du travail intellectuel : « Ceux qui le connaissent ne se l'arrachent pas. » Mais, sera-t-on autorisé à ajouter, il le connaît parce qu'il le pratique déjà et ne peut s'en passer. Ce que Hume a à l'esprit est le chasseur archaïque qui pratique aussi la cueillette, et qui n'exerce plus cette activité sous le diktat de ses besoins, mais comme une réalisation tardive conditionnée, ritualisée et engravée. Il n'est pas deux effets qui pourraient se ressembler davantage que ceux de la chasse et du philosopher. C'est l'énergie investie qui crée seulement l'identification avec le but, et qui rend insupportable de le rater. Comme chez Locke, ce n'est pas le but comme valeur *[bonum]* qui est l'activation de la volonté, mais l'autorenforcement de l'action sans but prise pour elle-même, qui en rehausse la finalité conventionnelle en but, finalité et valeur. L'ennui est la situation de départ d'une intentionnalité qui se construit et se renforce artificiellement, un être-hors-de-soi sans réalité : « L'intérêt que nous prenons au jeu engage notre attention… Une fois notre attention engagée, la difficulté, la variété et les soudains revers de fortune nous intéressent encore davantage et c'est de cet intérêt que provient notre satisfaction. » Avant tout cela, il est présupposé que la vie humaine est une ennuyeuse pièce de théâtre : *« Human life is so tiresome a*

scene[1]... » Ce qui est décisif est que l'amour de la vérité tant vanté de l'humanité ne se distingue pas, par son type ni par sa motivation, de la passion pour la chasse et de la pulsion du jeu. Kant se situe tout à fait dans la tradition d'une telle conception lorsqu'il explique et discrimine tout à la fois le dérangement occasionné par le chant incessant des prisonniers qui vient à lui depuis la proche volerie des oiseaux de Königsberg « comme un déchaînement spirituel de l'ennui[2] ».

L'ennui est un constat doté d'un grand avenir. Depuis 1830, il a pris dans la littérature « une importance thématique croissante en tant qu'apparition déterminant une époque », chez certains poètes comme « aspect essentiel de l'humain », chez Stendhal et Musset comme « ennui », chez Leopardi comme *noia*, puis chez les Russes Lermontov et avant tout Gontcharov[3]. Encore ne savons-nous pas si nous devons rire ou pleurer de l'héroïne bourgeoise de roman dont la seule raison suffisante de sortir du droit chemin aurait été qu'elle s'ennuyait tout simplement dans sa cage plus ou moins dorée. À quel point est-ce grave ? Quel droit cela donne-t-il au déchaînement ? Le phénoménologue ne demande pas à quel point cela a pu être ou devenir encore grave – pas même après le prétendu naufrage bourgeois –, mais quels changements dans la conscience de la réalité peuvent être liés à cet état pathologique ou pathogène.

Phénoménologiquement, l'ennui est justement éclairant parce que, en raison de l'inaccessibilité de son contenu, il correspond exactement au phénomène du monde de la vie. La question : Qu'est-ce qui m'ennuie ? est mal posée, à savoir intentionnellement, puisque la réponse ne peut qu'être : Je m'ennuie – mais ce n'est pas de la réflexivité. C'est justement ce manque d'accessibilité descriptive – de différenciation, de contour, d'expressivité potentielle – qui le caractérise lui-même. Cela me conduit à la tentative d'une détermination. Elle serait que l'ennui n'est rien d'autre que la prémodalité du monde de la vie lui-même, cependant en fonction négative.

1. HUME, *Treatise* II, 3, 10.
2. R. B. JACHMANN, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, Königsberg, 1804 ; F. GROSS (éd.), Berlin, 1912, p. 196.
3. W. PREISEDANZ, *Humor als dichterische Einbildungskfraft*, Munich, 1963, p. 166, n. 47.

Avons-nous jamais pris la chose au sérieux lorsque quelqu'un nous disait qu'il s'ennuie, quand bien même il aurait ajouté : « à mourir » ? Dans certaines conditions culturelles, il n'est pas même admissible de *parler* d'ennui. Par exemple sous les prétentions les plus hautes qui peuvent être émises dans un horizon culturel : un critique peut-il oser se plaindre devant un artiste d'avant-garde que celui-ci l'aurait ennuyé ? Il appartient alors aux exercices obligés choisis de la discipline et de la partialité dogmatiques d'infliger et de supporter l'ennui, comme le moine stylite endure la faim, la soif et d'autres privations sur sa colonne. Le fonctionnaire est assis à la réunion de son parti, sans tiquer ni broncher, et il écoute pendant des heures le discours, monotone et sans la moindre concession rhétorique, lu par le camarade président. C'est un entraînement à n'être pas là soi-même, et bien que là, à ne pas être soi. Au festival culturel consacré, celui qui est contraint de savourer dans son habillement embarrassant, subit son pensum pendant des heures, qui lui offre certes d'occasionnels moments d'éveil de l'élévation, mais surtout le dédommagera par là qu'au moment opportun, il pourra en parler lui aussi, parce qu'il y aura été. Cela correspond au répertoire des punitions de l'enfer de Dante, lorsque l'éminente épouse de fonctionnaire doit consommer durant son internement, après la chute de Hitler, ce que l'on avait prescrit comme « culture » : « et c'est ainsi que l'on lisait à nouveau Kolbenheyer – il faut bien que la punition soit[1]. »

Dans l'ennui, la conscience de soi devient malaise : comme conscience d'un soi qui tourne à vide, superflu, qui se pense comme n'étant pas concerné, et comme n'ayant rien de concerné. Ce faisant, la chair propre se sépare du soi, non pas jusqu'à la douleur, à peine jusqu'à la limite du fardeau, mais tout de même jusqu'à cette manière opiniâtre de se faire remarquer par une irritation de toux, le côté rauque de la gorge qui exige impérativement un raclement, dans l'agitation de la position assise, dans l'irritant inconfort du siège même le plus confortable. Kant, pour anticiper là-dessus dès maintenant, n'a pas parlé seulement de l'ennui comme d'un « vide de la sensation », mais comme d'une « douleur négative », qui inciterait

1. Henriette VON SCHIRACH, *Der Preis der Herrlichkeit*, Munich, 1978, p. 152.

même à plutôt se faire du tort à soi-même que de ne rien faire du tout[1]. C'est également là qu'est établie pour la première fois la relation entre ennui et tabac, que bien plus tard Robert Musil décrira dans son journal comme une sorte de rituel minimal : « Je traite la vie comme quelque chose de désagréable que l'on peut surmonter en fumant ! (Je vis pour fumer)[2]. » Même les *Buddenbrooks*, il ose le dire, l'ennuient. Mais Thomas Mann lui-même avait approuvé cela et l'avait ainsi défini alors que – bien sûr déjà en plein milieu de *Joseph* – il avait noté dans son journal : l'épique est de l'ennui sublimé. En 1933, il avait commencé à lire *Witiko* de Stifter, par « sympathie pour le caractère ennuyeux de l'œuvre », et l'avait trouvé « admirablement ennuyeux », de l'obstination du « noble ennuy[3] ».

Mais tout cela vaut-il vraiment la peine que l'on en parle ? Peut-on le prendre autant au sérieux que l'a fait Kierkegaard, lorsqu'il a écrit dans *L'Alternative* que l'ennui serait la racine du mal – le séducteur non pas *attiré* donc par l'idole de son plaisir, mais *mû* par le vide de son infigurable absence de plaisir. Manifestement, ceux-là mêmes considèrent aussi l'ennui comme capable d'être le principe métaphysique du monde qui ne l'ont fait créer par Dieu que parce qu'il s'ennuyait dans son éternité. C'est le cas de l'auteur des *Veilles de Bonaventure* et de son successeur quelque peu plus moderne, Bakounine. Ce qui ne pouvait pas être motivation positive, aussi longtemps que c'est seulement *du devant* qu'une *causa finalis* était capable de mettre la volonté en mouvement – en dernière instance le *summum bonus* –, devient un thème négatif d'une inquiétante puissance lorsque cela ne peut plus mettre en mouvement que *par-derrière*, en dernière instance comme *summum malum*. Ce que l'on devrait appeler le changement de vision des Temps modernes, leur renoncement contraint à l'*horror vacui*, à l'interprétation de la chute libre comme retour au lieu le plus propre, c'est aussi ce qui détermine la *morositas*.

Heinrich Mann voyait procéder de l'ennui le naufrage de la république de Weimar. Son incapacité à se défendre elle-même reposait sur ce fait aussi mince que paralysant : « Avant

1. KANT, *Anthropologie*, § 60.
2. Robert MUSIL, *Journaux*, trad. de Ph. Jaccottet, d'après l'édition de A. FRISÉ, Paris, Éd. du Seuil, 1981, t. I, p. 917.
3. Thomas MANN, *Journal*, 29 janvier 1935 ; 5, 23 et 30 juin 1933.

tout, la République était consciente de son propre caractère ennuyeux[1]. » Hanna Arendt voyait remonter Adolf Eichmann d'un « abîme d'ennui[2] ». Finalement, ce qui est arrivé à Paris en mai 1968, et que l'on allait appeler sans préjugé « les événements », s'est interprété tout seul sur le tract : « La France s'est ennuyée[3]. »

Cette matière fusante à propulsion arrière peut, on ne s'en étonnera pas, engendrer des effets antinomiques. Dans une discussion sur le phénomène du terrorisme, certains deviennent terroristes non pas seulement parce que l'ordre existant les ennuie, mais ils finissent à nouveau par arrêter le terrorisme parce qu'il a fini par les ennuyer aussi – et c'est là aussi une partie de la problématique de l'identité. C'est justement sur cette plausibilité que quelque chose peut mourir pour le motif dont cela a procédé que repose l'évidente sous-estimation de la thèse du *par ennui*[4]. Celui qui a tendance à s'ennuyer ne le fera pas qu'une fois, mais aussi là et partout où il avait pensé pouvoir surmonter son ennui[5]. Heine en a inventé le modèle dans ses notes tardives, où il lit un livre et s'endort en raison de l'ennui qu'il lui procure, rêve qu'il continue à lire et, ce faisant se réveille par ennui, « et le tout trois fois[6] ».

L'ennui – c'est ainsi que j'ai tenté de définir les choses – serait le monde de la vie lui-même en fonction négative. Peut-être cela se détache-t-il maintenant plus clairement. L'ennui est pauvreté d'intention ; les occupations de la journée se règlent comme d'elles-mêmes, et rien ne pointe à l'horizon qui pourrait retenir l'attention. Par là, l'énergie de cette attention se répartit pour ainsi dire sur l'horizon tout entier ; lui-même est l'indifférence de l'intentionnalité. Mais dans cette mesure, et c'est ce qui est déconcertant, trois phénomènes sont équivalents selon leurs éléments descriptifs et leur descriptibilité formelle : le monde de la vie, l'ennui et l'angoisse *[Angst]*. Le monde de

1. Heinrich MANN, *Ein Zeitalter wird besichtigt* [Visite d'une époque], Reinbek, 1976, p. 235.
2. H. ARENDT, *Eichmann à Jérusalem*, trad. fse d'Anne Guérin, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 1966, p. 67 et *passim*.
3. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1er juin 1968.
4. En français dans le texte *(NdT)*.
5. *Bergedorfer Gespräche* [Conversations de Bergedorf – Académie des sciences de Rhénanie-Westphalie], n° 59, 1978, p. 68.
6. HEINE, *Sämtliche Schriften*, BRIEGLEB (éd.), VI/I, p. 657.

la vie a ceci de commun avec l'ennui que rien n'émerge par-delà son horizon de familiarité, ce qui veut dire : rien de non familier, et qui attendra une tout autre époque pour recevoir le titre de « changement », de « nouveauté », de « sensation » au sens d'un passe-temps divertissant. L'angoisse, par ailleurs, paralyse le comportement de la chair, parce que le vide de son horizon implique que, par-delà chacun de ses points tout peut advenir à chaque instant. Le vide de l'horizon est ce qui est descriptivement commun. Rien ne se montre – ce que j'aimerais ne pas voir confondu avec : le Rien se montre.

Heine s'endort sans gêne sur le livre qui l'ennuie, pour rêver ensuite son ennui. Mais qu'arrive-t-il chez celui que la discipline esthétique ou fonctionnelle a placé sous l'interdiction la plus rigoureuse de s'endormir et d'oublier, ce faisant, son autoprésentation comme sujet de culture ou sujet du parti ? L'une des réponses biologiques à cela est celle qui porte le titre de « mouvement d'omission » *[Übersprungbewegung]*. Il fait quelque chose qui n'a pas du tout de sens, dessine des petits bonshommes, s'il peut le faire sans être vu, et en dernière issue, mais difficile à observer et pour cette raison juste aimablement affirmée : il laisse galoper sa fantaisie. « La vacuité que nous appelons l'ennui, et qui est caractérisée par le fait que le pouvoir d'excitation de l'environnement est minimal, est comblée à partir de l'intérieur. » Ou bien : « Un environnement pauvre en excitation (= environnement ennuyeux) d'un côté engendre un monde du sujet riche en actions[1]. » Mais c'est seulement cette action conjointe de la pauvreté d'excitation et de l'interdiction de s'endormir suite à la perte de tonus qui crée la compensation interne en tant que mouvement invisible. À l'inverse, l'angoisse n'autorise aucune des deux solutions : ni le manque de tonus conséquent, ni la mobilisation du monde intérieur imaginaire. Elle se réalise comme pression de vigilance, pas comme inquiétude, parce que, sur la scène anthropologique primitive, l'inquiétude fait remarquer et donc met en danger. Avant que n'apparaisse l'excitation du facteur menaçant, et qu'il ne détermine la direction dans laquelle l'attention doit aller, la paralysie est utile à la vie.

1. R. BILZ, *Die unbewältigte Vergangenheit des Menschengeschlechts*, Francfort-sur-le-Main, 1967, p. 146 ; p. 148.

L'exemple de celui qui est rivé à sa place par l'ennui du festival culturel consacré, et qui est contraint à la jouissance, qui ne cède à nul mécontentement du corps obligé de rester assis, qui résiste à toutes les exigences – comme le démontre le fait que dans les lieux consacrés de ce type on n'a encore jamais vu de discordances explosives, par opposition à beaucoup d'autres lieux pouvant être désacralisés et portés aux désacralisations périodiques –, cet exemple montre la pression qu'exerce tout système culturel en poussant à la dissociation de la chair et de l'âme. « L'âme » naît en ce que la chair se décorporéise. La chair apparaît alors comme l'ennemie de toutes les choses élevées, desquelles elle se venge par tout un monde souterrain de basses défections. Mais ce monde de deux mondes ne satisfait pas au concept limite du monde de la vie. C'est que celui que nous observons dans notre exemple, et qui participe à ces biens supérieurs, ne mesure justement pas selon ses propres critères ce qui lui est demandé, mais il se mesure lui-même aux critères de cet événement, de ce festival, de ce lieu et de ce moment – et de leur métaphysique esthétique. La mise en scène des festivals esthétiques, qui se multiplient, est peut-être la dernière forme dans laquelle se déroule sans résistance un tel se laisser-mesurer selon des critères hétéronomes. Mais l'occasion ainsi fournie est à son tour, sans doute, une forme hautement prometteuse dans l'avenir pour participer au rituel d'une élite de jadis, et pour se procurer de la sorte, non seulement l'illusion toujours recherchée d'y appartenir, mais avant tout d'engendrer et de maintenir la fiction qu'elle existe bel et bien. Contre cela, il n'y a aucun avenir à prétendre mesurer tout le reste au lieu de soi-même aux critères les plus stricts et de le condamner à l'apocalypse ; tout simplement parce que c'est *trop confortable* pour conquérir durablement l'illusion de l'élite. Les arbitres suprêmes qui décrètent la fin de ceci et de cela pâtissent trop peu de ces naufrages pour être crédibles : une chose résiste et tombe par ses martyrs d'*ennui*[1]...

Veut-on un exemple issu de l'environnement le plus étroit de la discipline d'où proviennent ces réflexions, alors il faudra se souvenir de la disponibilité à l'ennui sans fin au niveau le plus élevé des abstractions à laquelle les écoles – depuis les hypostases des néoplatoniciens jusqu'à ce que Hegel devait demander

1. En français dans le texte *(NdT)*.

aux initiés – entraînent leurs adeptes et leurs chercheurs à la systématique. Il est bien entendu permis d'exprimer de la lassitude à l'égard de ces abstractions, quand il s'agit de celles des autres. C'est ainsi que le jeune Marx ramène la *Logique* de Hegel à la nature, « dans la mesure où cette abstraction se saisit elle-même et ressent pour elle-même un ennui infini », en tant « que renoncement à la pensée abstraite ne se mouvant que dans la pensée, qui est sans œil, sans dent, sans oreille, sans tout, comme résolution de reconnaître la nature en tant qu'essence et de se reporter sur l'intuition[1]. Ici également, le philosophe est propulsé par-derrière, non pas tiré par-devant.

Dispersion, distraction, passe-temps, et même : tuer le temps. Voilà les procédés langagiers, qui ne sont pas drastiques par hasard, pour se libérer de l'ennui mortel. Les pauses entre les actes de l'œuvre d'art totale et les festivals culturels consacrés sont adéquatement calculées. Dans un monde de la vie, de tels embouteillages et désembouteillages (en un langage théorique plus moderne : des « oscillations de bascule » *[Kippschwingungen]* [H. Selbach]) ne peuvent pas réussir. La force du « ça va de soi », dans le monde de la vie, est le temps structuré naturellement lui-même, ou analogue à la nature, qui ne peut ni devenir trop long ni devoir être tué, parce qu'il apporte pour ainsi dire déjà avec soi ses portions intangibles. Les constats de disproportion, comme celui qui dit que l'art est long et la vie courte *(« ars longa, vita brevis »)*, sont caractéristiques d'une discordance entre l'homme et sa réalité, loin en deçà du concept limite d'un monde de la vie. Sans doute est-ce la rythmique, se tenant entre temps long *[Langeweile]* et temps bref, qui est la normalité de l'expérience du temps ; c'est elle qui doit être imitée si l'on veut aussi avoir l'effet qu'elle produit, qui est de restituer le temps de la vie. Dans l'excitante lettre de la communauté fraternelle de Herrenhut que Zelter écrit à Goethe le 26 mai 1822, il est question de cela en relation avec l'ennui ritualisé de la liturgie de Pentecôte sur place : « On s'excusa : elle serait trop longue. Je pris la défense de l'affaire à ma manière : rien n'est long ou court qui soit juste et conforme à l'intention, et le monde sait très bien abréger, inutile de lui montrer comment. »

1. MARX, « Ökonomisch-philosophische Manuskripte : Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt », dans *Frühe Schriften*, H.-J. LIEBER et P. FURTH (éd.), I, p. 662 (notre traduction, *NdT*).

Là, le grand metteur en musique de Goethe tient ensemble tout ce qui peut renvoyer au « temps de la vie ». Cet élément constitutif justement du concept limite du monde de la vie, avec la simple présence du temps en arrière-plan, avec son caractère inaperçu, inadapté, se mesurant à soi-même. Celui qui est sujet à l'ennui importe artificiellement la structuration du temps dans sa situation, en tambourinant des doigts, en passant d'un pied sur l'autre, il va et vient brièvement, en se basculant sur sa chaise, en faisant bouger ses orteils dans la chaussure, ce qui est possible même au moment le plus sacré. Il répète ce que le mètre des commencements de la poésie avait réalisé pour les longues nuits d'un monde qui n'était déjà plus archaïque. La métrique monotone de l'épos, qui évite les excitations brèves et élabore par avance cet ennui sublimé dont Thomas Mann dira qu'il est la caractéristique de l'épique de son époque tardive, et que Paul Valéry assigne à la poésie, en tant que le « bienheureux ennui » de ses adeptes en des temps passés[1].

Rudolf Bilz a fait remarquer que le comportement de quelqu'un qui s'ennuie ressemble à celui d'un prisonnier : celui qui, dans une gare, est attablé dans la salle d'attente, l'auditeur dans la salle de cours, à qui personne n'adresse la parole. Ils sont dans des situations dans lesquelles ils ne peuvent échapper à la liaison avec le temps et le lieu ; en ce sens, des situations sans issues[2]. Or le fait que la chair se fasse remarquer elle-même consiste justement dans le fait que la limitation de la motricité brute dans cette situation – qui est toujours intentionnelle, et a donc des buts qu'elle cherche à atteindre – est refoulée et concentrée dans l'espace le plus étroit qui reste encore possible : le tambourinement des doigts, minimalisé jusqu'à n'être même plus remarqué par les voisins assistants à la conférence. En tout cas, la perte d'intentionnalité imposée à la chair fonctionne comme accentuation de celle-ci, unique détentrice de la responsabilité du temps.

Mais, comme toujours, les modèles de théorie du comportement – celui de l'homme qui attend, qui ne peut rien faire

1. VALÉRY, dans *Œuvres*, t. I, p. 1285. – « et elle redoute sur toute chose ce bienheureux ennui, qui dans des temps plus paisibles, et comme plus vides, nous engendrait de profonds, de difficiles et de désirables lecteurs » *(NdT)*.

2. R. BILZ, *Paläoanthropologie*, Francfort-sur-le-Main, 1971, p. 178 s.

avant que n'intervienne ce qu'il attend, celui de l'homme qui écoute et qui ne peut rien faire avant que ne cesse ce qui ne l'intéresse pas – sont insuffisants, sont des fragments de situation trop étroitement taillés pour être productifs concernant le phénomène de l'ennui que l'on vise, quand on le met en relation avec l'esprit du temps, ou de la société, ou de l'homme industriel tardif. Dans cette relation apparaissent des structures qui se laissent très bien saisir encore par la définition de la conscience de l'intentionnalité. Dans la typologie opposée à l'ennui émergent des modèles qui empêchent que l'on en vienne à la baisse de tonus, au « coup de mou ». J'aimerais les appeler des chaînes d'intentions.

Ce qui est le plus facile à notifier est ce que l'enchaînement d'intentionnalités – c'est-à-dire leur condensation culturelle pour décharger l'individu de lui-même – empêche. Il est possible de présenter un diagramme des relations les plus courtes, surtout celui de la relation la plus courte entre souhait et accomplissement. L'exemple de la musique – que Nietzsche[1] a qualifiée de remède contre l'ennui – permet de lire comment des dissolutions, des accomplissements, des finals se prolongent, se laissent différer, suspendre.

Pourquoi la société de masse engendre-t-elle de l'ennui ? Il peut exister de nombreuses réponses à cela sur le plan du contenu, mais sans doute une seule réponse formelle univoque : la société de masse empêche que ne se forment des chaînes d'intentions aux phrasés longs. Ce n'est pas qu'elle les réprime ; mais elle ne contient plus les conditions pour qu'elles puissent naître ; et elle ne mise plus sur elles. Une intention à phrasé long est formée par ce que l'on appelait jadis, d'un mot à l'accent légèrement pathétique, emprunté au marché du mariage, un « désir de vie ». Les désirs de vie ne se dirigent pas primairement sur des biens, sur des objets achetables et consommables, mais par prédilection sur des formes de vie qui ont déjà été exposées clairement par d'autres auparavant. Je connais des gens dont le désir de vie était de se débarrasser de la langue idiomatique, ou même seulement teintée de dialecte, de leur jeunesse, et de parler l'allemand pur, sans accent, qu'ils avaient entendu et admiré chez l'un de leurs maîtres ou modèle politique.

1. NIETZSCHE, *Gesammelte Schriften*, Musarion Verlag, XXI, p. 30.

L'admiration en général est un point de départ de désirs de vie. Ils sont, si fâcheux que cela puisse sembler, toujours liés à des inégalités entre les hommes dans une société ; pas nécessairement et pas même des inégalités de statut juridique. De nombreux désirs qui se laissent sans plus réaliser en actes n'aspirent qu'à la forme de vie de ceux qui étaient, il y a peu encore, le petit nombre. Personne n'aime reconnaître qu'est précisément lié à l'attractivité des visées de désirs le fait que c'étaient les formes de vie d'un petit nombre. Il ne fait aucun doute qu'une élite est formée pour ceux qui lui appartiennent ; mais elle attire les désirs d'un grand nombre qui ne la refusent que pour, grâce aux moyens et procédés pour la combattre, s'y procurer peut-être tout de même un accès soi-même. Et ça fonctionne, parce qu'il appartient à la technique de défense des élites contre leurs contestataires les plus virulents de leur proposer une place de choix dans le nid des privilèges – surtout imaginaires. Mais du coup, la pointe se transforme en plateau : en un groupe d'un grand nombre, et pour cette raison justement, lui appartenir ne procure plus la satisfaction et la reconnaissance que l'on s'était promises. C'est ainsi que l'accomplissement du désir de vie détruit la satisfaction qui devait y être trouvée.

Sous l'aspect de la constitution du désir de vie, les élites accomplissent donc aussi et précisément leur fonction en ce qu'elles se proposent comme des instigations à l'insécurisation, aux épreuves de force donc de formes très diverses, dont elles proposent les rituels de négation en même temps que leurs propres formes de conduite de vie. Elles semblent sombrer en ce qu'elles montrent à leurs ennemis comment on se hisse soi-même jusqu'à l'élite, en jouant le rôle de l'avant-garde du progrès. Je vois devant moi tous ceux qui portent le titre de ma profession sur leur blason, après qu'ils l'ont longtemps tournée en dérision, sans que personne ait jamais cru qu'ils voulaient vraiment l'abandonner. Les succès de tels mécanismes reposent, pour une part non négligeable, sur les renforcements qui sont mis à disposition, dans le monde des médias actuel, de celui qui pose à chaque fois la *quaestio iuris* aux autres, afin de pouvoir le faire en donnant suffisamment de la voix. C'est l'heure des voix par nature faibles. C'est un monde dans lequel on n'est plus – du moins épisodiquement – obligé de seulement attendre, mais où l'on « peut faire quelque chose », ou

bien aussi former des chaînes d'intentions, dans l'illusion de pouvoir faire quelque chose. Dans la théorie de la conscience de l'intentionnalité, la fiction est adéquatement valorisable.

L'ennui pendant l'attente est un phénomène spécifique, en ceci qu'il repose sur la base d'une intention. J'attends toujours quelque chose, même lorsque j'attends Godot. Mais cette intention du long terme indéterminé, ou même déterminable, ne devient jamais une chaîne d'intentions. Je me tiens dans la queue devant le guichet des billets, et je ne veux rien d'autre que mon titre de transport ; mais ici l'ennui est torture, il n'y a pas de but intermédiaire, pas d'intrication entre une structure médiane et une finalité d'action. Le fait que l'on ne s'endorme pas lorsque l'on attend vient du compromis qu'aucune énergie d'action n'est certes requise, mais que l'instant précis du but de l'attente ne doit pas non plus être manqué. La file d'attente avance toute seule, l'attente se désolidarise de la qualité de l'action, qui ne réapparaît que lorsque le but est atteint ; et il n'est pas rare alors que quelqu'un doive être arraché à son état léthargique par la question de savoir ce qu'il désire, lui qui ne semble pas savoir qu'il voulait quelque chose ni pour où. La discipline de la file d'attente est devenue partout dans le monde un critère du degré de civilisation – ou bien un symbole de la patience de moutons des opprimés au regard de ceux qui ont les moyens de se représenter les choses tout à fait autrement.

Du point de vue du monde de la vie, la file d'attente est une réalisation hautement rationalisée de l'instauration de monotonie, parce qu'elle exclut des surprises et des réactions du type de l'imposition du plus fort, ou de l'apparition de celui dont le rang est plus élevé, et donc aussi les excitations qui pourraient être produites par le fait de se rebeller contre. Les rationalisations ont certes l'avantage de la compréhensibilité et de l'acceptation par tous, mais simultanément par là l'inconvénient de l'absence de tensions, de la pauvreté d'excitation, de l'exclusion de situations darwinistes qui demeurent tout de même, et pour de bonnes raisons archaïques, les plus captivantes, et qui sont intentionnellement les plus fiables. Lorsque les rebelles de 1968 – des représentants de l'espèce de ceux qui ne peuvent pas attendre – eurent pénétré dans les organes et les conseils, ils ne purent pas supporter le contraste de l'ennui qui dominait là, dans le prétendu centre du pouvoir. Car l'ennui est l'un des prix des « transparences » : la science a-t-elle rendu

le monde plus « intéressant », mieux protégé contre l'ennui ? Elle est la quintessence des rationalisations possibles, et elle rend les choses inoffensives, du moins dans la *conception* du monde, comme Épicure l'avait annoncé, non pas comme menace, mais comme promesse : grâce à la théorie, un monde d'apparitions naturelles qui ne nous regardent en rien.

Jusque-là, l'effort pour créer un monde dénué d'efforts a au moins maintenu les hommes en haleine, ce qui veut dire : proches des plus grandes de toutes les chaînes d'intentions. Si cette occupation devait perdre son pouvoir d'attraction, son résultat acquis se lierait fatalement avec son absence d'excitation postérieure et engendrerait un monde de l'ennui dans lequel ni la nature ne pourrait reconquérir les prétentions envers nous, ni nous les nôtres envers elle – un monde de la dystonie universelle. Il semble que nous en soyons plus proches que nous ne le supposons, et ce, sous le titre associatif paradisiaque de la diminution du « stress ».

Ce qui arrive dans un tel monde est incertain. Des éruptions d'hyper-énergétismes sont probables. D'un autre côté, le dévoiement par de l'intentionnalité artificielle, c'est-à-dire de « l'intentionnalisation », est lié à la faiblesse d'excitation d'une réalité qui aura été scientifiquement neutralisée, en ce sens redevenue un quasi-monde de la vie par-delà la théorie. Je désigne, par artefacts d'intentionnalité, les propositions dogmatiques de désirs de vie, de but de l'action qui ne pourront être tenus pour atteignables, de façon crédible et sérieuse, qu'au niveau de l'« action » permanente. Le paquet désigné sous le titre de « révolution » contient de telles intentionnalisations, de tels artefacts, de telles promesses d'impossible ennui. L'être absolu pour d'autres choses et pour d'autres serait déjà l'impossibilité de devenir une charge pour soi-même.

Contre l'ennui, aucun moyen n'est méprisable. Karl August Varnhagen von Ense note dans son journal le 6 juillet 1853 que la veille au soir, Alexander von Humboldt aurait donné une lecture chez le roi, « pour dissiper l'ennui ; qu'a-t-il lu ? À peine croyable, mais vrai : *Lettres persanes* par Montesquieu ! Ce livre-là et cette cour piétiste ! » L'ennui est toujours la porte d'entrée à ce qui n'est pas conforme à l'ordre, à ce qui s'oppose au système, qui procure simultanément le dépit envers ce qui est conforme à l'ordre et le plaisir à l'enfreindre, ce dernier uniquement par la force du premier. Au vu de l'ennui mortel

qui menace, c'est encore et ce sera toujours la pensée de son propre naufrage qui excite ; voilà un roi qui se fait donner lecture de l'une des grandes relativisations de son monde – le jeu avec le danger n'est pas seulement autorisé aux sujets, c'est la forme tardive du combat pour l'existence.

Ce qu'on appelle les recherches sur la prévention des conflits n'ont jamais osé, fortes de tout leur savoir anticipateur si assuré sur les causes de l'agressivité dans les relations sociales, présenter l'ennui comme un index négatif d'une paix trop longue, et donc la sortie de telles situations comme une possible cause par lassitude, qui peut aussi avoir ses remplaçants : ainsi de l'anarchisme terroriste durant la longue phase de paix avant la Seconde Guerre mondiale, et à nouveau au cours de la longue phase de paix après la Seconde Guerre mondiale. Siegfried Kracauer a parlé des « lassitudes de la paix » *[Friedensstrapazen]*. Dans la bourgeoisie, « on se serait fatigué » soi-même « à vivre heureux[1] ».

Est-ce que l'ennui, le fait de devenir une charge à soi-même, peut être une cause, le point de départ d'un potentiel de refus, une source de lassitude et de dégoût pour replonger la civilisation dans la barbarie ? Afin de ne pas m'enquérir trop intensivement dans le présent, je prends un exemple sur un plan élevé, si ce n'est le plus élevé, de conduite de la conversation – un exemple situé deux décennies après la fin de la dernière guerre mondiale européenne au XIXe siècle. Dans la correspondance entre Paul Valéry et André Gide, il existe un document effrayant, qui est presque comme un modèle de bien des choses que l'on pourra trouver comparables au cours des deux décennies restantes jusqu'à ce qu'éclate la Première Guerre mondiale. Pour comprendre la lettre, qui a été écrite au soir du 8 mai 1891, il faut penser aux lourdes altercations qui s'étaient déroulées dans le Nord de la France le 1er mai 1891, dans les centres textiles proches de Fourmies : les troupes étaient intervenues et avaient tué neuf manifestants, dont l'enterrement le 4 mai conduira à l'une

1. S. Kracauer, *Offenbach*, p. 57. – Trad. fse *Jacques Offenbach ou le Secret du Second Empire*, Paris, Grasset, 1937 ; Le promeneur, 1994. « Gedanke einer Versicherung gegen Langeweile, im Zusammenhang mit dem einzigartigen Aufschwung der Operette gesehen » [Pensée d'une assurance contre l'ennui considérée en relation avec la vogue sans pareille de l'opérette], dans *Pariser Leben*, p. 100, p. 106.

des premières manifestations de masse. Valéry a lu cela dans le journal. Lorsqu'il écrit maintenant qu'il envie les soldats qui ont tiré dans la masse – « je les ai enviés, et de tirer sur tout le monde ! » –, c'est là avant tout l'une des nombreuses attestations de la nature esthétique des révoltes contre l'ennui, et des possibles frivolités esthétiques, à propos desquelles je me contenterai d'évoquer ici l'admiration pour la figure de Néron au tournant du siècle.

Comment Valéry fonde-t-il son désir d'identification avec ceux qui sont autorisés « à tirer sur tout le monde » ? Par la lassitude des livres et des belles choses, par la convulsion du commerce avec l'art. Il serait « tellement affolé qu'un déroulement de carnage [me] hante ». C'est là une pose calculée – mais venant tout de même d'un irrépressible besoin de prendre cette pose. Et cela va croissant jusqu'au désir apocalyptique de la Grande Guerre, jusqu'au désir d'identification avec le loup (qui réapparaît d'ailleurs dans la grande scène du Solitaire du dernier *Mon Faust*) :

> Je désire presque une guerre monstrueuse où fuir parmi le choc d'une Europe folle et rouge, où perdre le souvenir et le respect de toute écriture et de tout rêve dans des visions réelles, trépignements funèbres de sabots clapotants et déchirements de fusillades, et n'en revenir !

Suit le renvoi à l'ennui : il ne sait pas quel sang parle là en lui, quel loup des anciens jours depuis longtemps oublié bâille dans son ennui (« quel loup des anciens jours bâille dans mon ennui »), mais il le sent là. L'affreux mécanisme de la littérature le dégoûte, et toute vie ne vaut pas la peine d'être vécue. *Ce barbare vous étonne ?*

Gide, dans la réponse, comprend aussitôt l'attitude esthétique : le prétendu guerrier est le jeune prêtre du beau, qui rêve du cliquetis des armes et voit le soleil couchant se teinter de rouge sang, alors qu'il n'est pourtant que pourpre. Il faut réaliser que le destinataire peut dire :

> Votre lettre est belle… Les mots, c'est de la littérature ; elle ne saoule pas mieux que le reste. Nous l'avons aimée comme la chose la plus belle – du moins, nous le croyions alors – et puis tant pis, nous la quitterons sans tourner la tête en arrière. Nous ne l'avons pas aimée, n'est-ce pas, d'un amour Nécessaire, – parce que c'était Elle,

et parce que c'était Moi, – mais bien parce que nous ne trouvions rien de mieux pour nous repaître [Gide à Valéry[1], 12 mai 1891].

C'est là le modèle d'un effort hyper-énergétique qui n'est tout d'abord que joué de façon provisoire, verbalement et esthétiquement. Mais de tels fantasmes tendent à la création de rituels : ce qui n'est que joué peut être rejoué, lavé du soupçon de jamais pouvoir devenir un cas sérieux *[Ernstfall]* en raison de l'absence de conséquences du premier cas *[Erstfall]*. Gide se savait éloigné de toute velléité de le rejouer, lorsqu'il s'est exclamé en un applaudissement esthétique : « Comme je l'aime, votre lettre ! »

La peur que le siècle avait eu de l'ennui s'était réalisée. Stendhal encore n'avait voulu que se jeter lui-même par la fenêtre lorsqu'il devait se dire que le lendemain il devrait se plier à une situation d'ennui absolu[2]. Mais maintenant, avec le siècle finissant, au milieu de la surenchère du culte du beau et de l'autocélébration de ses prêtres, l'ennui avait dévoilé ses désirs de mort les plus secrets.

C'est Kant qui a, le premier, établi la relation entre l'ennui et la mort. Dans la première partie de son *Anthropologie*, la « Didactique », il a consacré un chapitre au thème de l'ennui *[Langeweile]* et de son opposé, le temps bref *[Kurzweil]*. Il décrit « l'angoisse que fait peser l'ennui » comme un phénomène culturel pour des hommes « qui portent attention à leur vie et au temps ». C'est donc, malgré l'utilisation du prédicat de l'« attention », [une angoisse] qui est étrangement dépourvue d'objet, qui n'est pas même réflexive. Le primitif serait affranchi d'une telle oppression en suite de ce que Kant appelle « son absence de vie innée » ; comme le Caraïbe qui peut rester des heures la ligne à la main sans rien prendre, mais aussi sans en percevoir l'absence de sens.

Kant voit l'autodonation élémentaire de l'être vivant homme en ceci qu'il sent sa vie ; ce qui ne signifierait rien d'autre que de « se sentir continuellement poussé à sortir de

1. André GIDE et Paul VALÉRY, *Correspondance 1890-1942*, Paris, Gallimard, 2009.
2. STENDHAL, *Souvenirs d'égotisme*, chap. IX, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1966, p. 677.

l'état présent[1] ». La vie se sent elle-même et le temps comme incitation à ne jamais perdurer dans un état, c'est-à-dire à ne jamais laisser un état être état, mais à en sortir pour passer dans le suivant, et cette expérience est précisément celle de la douleur – nous dirions peut-être : de la douleur de la séparation. Car le temps ne peut pas seulement être compris comme produit par un constant conserver encore (« rétention » au sens de Husserl), mais aussi comme un constant se-séparer-de, avec le caractère définitif des présents perdus, qui constituent l'unique passé. Mais en cela, « la vie se sent », et dans la mesure où la vie ne se sent pas, elle commence à se défaire, à retomber du côté de la mort. C'est en cela que réside la relation entre l'ennui et la mort, dans ce ne-plus-se-sentir de la vie, qui doit être simultanément – et même sans l'accord explicite de Kant – le se-faire-remarquer de la corporéité de la chair, comme ce qui n'est plus attiré par l'état suivant.

Le plaisir et la douleur ne sont aucunement cette disjonction totale sous laquelle ils apparaissent dans la doctrine d'Épicure, et qui semblent rendre le choix si facile, dans la mesure où il existe ou est devenu possible ; tous deux sont bien plutôt, chacun pour soi, antithétiques de cette horreur dont parle Kant : de ce « vide des sensations, perçu en lui-même ». Car ce vide, cet *horror vacui*, il le rapporte à la mort, et très explicitement à une mort lente, qui est la métaphore de l'ennui, dans la mesure où il serait « comme le pressentiment d'une mort lente », que l'on tient pour plus pénible que la brusque rupture du fil de la vie.

La vie est certes un renoncement constant à chacun de ses états, et en cela, elle est la vie qui se sent, mais comme telle elle n'est justement pas le renoncement à soi-même. Car, qu'il existe un « pressentiment » de la mort, ce n'est rien d'autre que se rendre la chair présente, dans son indisponibilité, son inertie, avec cette valeur limite ressentie du retour à son point de départ physique. Par façon de parler, celui qui s'ennuie est celui qui ne sait pas quoi faire de soi. Comme tout corps, il a besoin, pour tout changement d'état, d'une force agissant de l'extérieur. C'est cela qui relie le sentiment de l'ennui à la mort : le retour de la corporéité, et

1. KANT, *Anthropologie*, § 61 ; trad. de M. Foucault, Paris, Vrin, 1970.

aussi le corps s'évadant de sa dégénérescence, sous forme d'euphorie, d'extase, d'ivresse.

Mon opacité me fait remarquer par les autres, et ce d'autant plus que je me présente droit ; ma transparence à moi-même, non pas comme connaissance de soi mais comme facilité de mon être-hors-de-soi et de tout autre, peut se troubler, peut me rejeter vers moi-même sur le mode où je me remarque moi-même. Cette façon de se remarquer soi-même n'a rien à voir avec la connaissance de soi ; au contraire, quoi que puisse être la connaissance de soi, ce se-remarquer-soi-même en est l'empêchement. De l'extérieur, cela ressemble le plus à ce que l'on appelle l'« apathie ». C'est un manque de disponibilité à être affecté. Il est remarquable que, d'un point de vue statistique, il est répondu de plus en plus souvent par oui aux questions sur le sentiment de l'ennui. La question d'Allensbach, posée pendant des années, énonce : « Connaissez-vous cela, lorsque les jours ouvrables comme les jours fériés on trouve le temps si long ? » Et pourtant, le nombre de ceux qui préfèrent le temps pendant lequel ils n'ont pas besoin de travailler a augmenté de 23 % en treize ans (de 39 % à 62 %) dans un même groupe d'âge. Pourquoi ? Le travail n'est-il pas suffisamment intéressant ? Ou n'est-il pas suffisamment fatigant ?

Ma supposition est que les deux raisons, si improbable que cela puisse sembler d'abord, sont équivalentes. Aussi bien le travail intéressant que le travail pénible ont ceci de commun qu'en l'exécutant, on ne peut pas se remarquer soi-même. Ce n'est pas seulement la dispersion qui est le contraire de l'ennui, mais aussi l'effort, la charge, le travail éreintant, ce que, quand on le fait, et à propos de quoi, on peut geindre. Récemment est apparu dans la langage de psychosociologues américains, pour décrire ce que j'ai appelé « transparence », et que j'ai emprunté à l'expérience théorique, une autre expression d'un niveau de complexité plus élevé, de plus grand effacement des contours : celle de *flow experience*, de « vécu fluant », ou peut-être encore mieux, d'« expérience d'écoulement ». Une recherche entreprise au Center of Human Development de l'université de Chicago a révélé récemment que le bien-être le plus grand est généré par un travail permettant de s'oublier soi-même. La même étude a établi que cette déclaration n'était pas spécifique à certaines couches sociales, mais que les facteurs décisifs

donnaient les mêmes corrélations pour tous les groupes d'âges et de professions, et pour les deux sexes[1].

Ma thèse est que la relation du phénomène pathologique de l'ennui avec le temps ne saurait être le dernier mot. C'est encore une fois Kant qui a expliqué de manière perspectiviste, ou du moins approché par métaphore, le constat qu'un homme qui, pendant la plus grande partie de sa vie s'est torturé d'ennui – au point que chaque jour lui semblait plus long – se plaigne pourtant au contraire de la brièveté de la vie lorsqu'elle touche à sa fin : lors de l'approche concentrique d'un point de référence choisi, par exemple une capitale, l'investissement objectal du champ de perception se condense, parce que la quantité des objets perceptibles augmente en raison de la proximité du centre, tandis que rétrospectivement, l'espace parcouru semble de plus en plus vide, et a donc également laissé peu de souvenirs productifs de ce qui a été perçu. Cette métaphore en est une, en dernier ressort, de l'intensité de l'être-hors-de-soi, car rien du tout ne dépend du sujet, tout dépend de la densité d'occupation de l'espace métaphorique qu'il parcourt. Voilà pourquoi le temps devient trop court pour celui qui vieillit, parce qu'en raison du temps de vie disponible objectivement plus court, il aimerait accroître l'intensité de ce qu'il a à faire et de ce dont il a à jouir. Kant a parlé avant tout de l'expérience du travail de celui qui vieillit, et il a dit que c'est « en meublant le temps par des occupations dont le développement suit un plan et atteint la fin importante qu'on s'était proposée *(vitam extendere factis)*, que l'on peut être heureux de sa propre vie et parvenir du fait même à être repu de la vie[2] ».

La satisfaction n'est donc atteinte que par une intensité qui n'est pas exclusivement disponible par soi-même, mais qui dépend du laps de temps indisponible du temps de vie encore restant. Mais le phénomène lui-même est un phénomène d'intensité et non pas d'extension, malgré la formule latine qu'emploie Kant de l'extension de la vie par les faits établis. Et cependant, la satisfaction *[acquiescentia]* ne serait pas atteignable à l'homme. Même au dernier instant de la vie, la satisfaction de la dernière partie de celle-ci – en ce que nous

1. F. M. ANDREWS, *Social Indicators of Well-Being, Americans' Perceptions of Life Quality*, New York, 1976.

2. KANT, *Anthropologie*, § 61.

nous comparons avec le lot des autres, ou avec nous-mêmes à d'autres phases de notre vie – ne serait atteignable « que comparativement », ou pour ainsi dire, mais jamais elle ne serait « pure ni absolue ». On doit, dit Kant, faire un travail pénible, mais nécessaire, avec bonne humeur, et « même mourir dans la bonne humeur », parce que toutes ces choses, la piété comme le travail et la mort, perdent leur valeur si elles sont entreprises ou subies dans la mauvaise humeur ou dans des dispositions chagrines (*ibid.*, § 62). Mais il n'est pas utile de célébrer existentiellement un « être-pour-la-mort » qui dure toute une vie. Il apparaît plutôt comme une recommandation pathologique de ne pas devoir oublier la mort – la vie se maintient aussi bien quand elle garde hors de sa vue sa contre possibilité extrême.

Et elle la garde hors de sa vue, si ce n'est exclusivement, du moins essentiellement, par la culture. La culture est intensité de l'intentionnalité, non pas seulement comme rapport théorique à des objets au sens étroit, mais en tant qu'elle ne laisse pas le sujet lui-même livré à lui-même. Cela se fait incontestablement par des objets, des excitations, des affections accrus, mais aussi par la proposition d'une structuration préalable du temps et de l'espace, de rituels d'action, d'images prégnantes. La culture, comme évitement de s'être à charge à soi-même et de se remarquer, est définie par Kant, avec les moyens langagiers de son époque, comme la quintessence des plaisirs qui n'usent pas la capacité au plaisir, et même comme « accroissement de la capacité à jouir de ce plaisir lui-même » (*ibid.*, § 63). C'est exactement ce qui invite à déterminer la culture comme protection et comme accroissement de la disponibilité à être affecté : actualisation de la conscience, conformément à sa définition comme intentionnalité, et donc aussi son être-en-dehors par-delà la chair.

La culture a pour fonction de ne livrer personne à « ce vide des sensations perçu en lui-même » – toujours selon Kant –, à ce « pressentiment d'une mort lente », qui doit aussi pouvoir être décrit comme l'évanouissement des possibilités d'intentionnalité. La culture empêche l'individu de devenir une charge pour lui-même, ce qui ne veut rien dire d'autre que : ne pas « exister » constamment en vue de sa mort. Elle est certes une détermination et un accroissement des possibilités d'expérience de ceux qui y participent ; mais lorsque l'on parle de la possibilité de l'« expérience de soi » ouverte par la culture, une

analyse plus approfondie de phénomènes ainsi décrits montre qu'il s'agit de quelque chose comme de « l'expérience de soi comme expérience de décharge de soi-même du sujet ».

Lorsque Kant explique, comme il a été dit, « l'oppressante, et même angoissante pesanteur de l'ennui », en lui opposant le sentir-sa-vie, son analyse, que cela signifie une sortie constante de chaque état présent, n'est peut-être tout de même pas la dernière possible ; car toute sortie d'un état doit être vue comme conditionnée par de l'intentionnalité, par les exigences immanentes des objets transcendants, et donc aussi, par conséquent, pouvoir être décrite comme sortie de soi-même. Seul peut sentir sa vie celui qui ne la ressent pas comme étant de sa compétence, car comme telle, elle est vide et donne, paradoxalement, un sentiment de lourdeur. Sentir sa vie ne peut que vouloir dire : ne pas s'attarder auprès de son ressenti, ne pas vouloir à tout prix que le moi puisse jamais se suffire à lui-même, puisse jamais être plénitude plutôt que vide, puisse jamais être prosaïsme de l'être plutôt qu'*« être-pour-la-mort »*. N'est-ce pas là le problème du rajeunissement de Faust et de son incapacité de parvenir à satiété ? Le pari de Méphisto ne peut être gagné que par tricherie, parce que la vie n'accorde pas la jouissance de soi du séjour auprès de soi : elle punit d'ennui toute tentative ou contrainte en ce sens. C'est pourquoi la satisfaction n'est toujours qu'un résultat du regard rétrospectif, et elle est tout à fait improbable dans la forme du constat : maintenant, je suis satisfait.

Un phénomène anthropologique qui peut être mis en relation avec la mort, et que l'on a pu qualifier, sans préjugé existentialiste, « pour ainsi dire de pressentiment d'une mort lente », n'est-il pas déjà trop dramatique, trop uniment pathologique – et donc requérant un langage dualiste – pour désigner encore le seuil phénoménal en relation avec la conscience de la réalité et la charnellité, [seuil] où n'a plus cours la proposition fondamentale suprême de la tendance de la chair à ne pas être remarquée ? Sur ce seuil, nous trouvons toujours ce double aspect que, *d'une part*, la chair perd sa perméabilité qui va de soi, se trouble et rend plus difficile l'accès naturel du moi à la réalité, dans lequel il entre pour ainsi dire de force, *et d'autre part*, qu'il dévalue son opacité pour les autres, et renonce au moi voilé dans sa chair précisément par cette chair – c'est donc l'inversion de la relation originelle entre transparence et opacité.

Il n'est pas moins pénible pour le sujet de devenir transparent pour les autres que de devenir lui-même imperméable à la réalité. Dans les deux cas, c'est une dévalorisation de la disponibilité de la chair, de son passer-inaperçu. La perte de l'opacité a lieu lorsque la chair devient la quintessence d'indications possibles pour les autres, parce que des émotions deviennent saillantes et remarquables dont le sujet ne veut précisément pas qu'elles soient remarquées, et dont la chair est quelque chose comme l'organe d'ouverture pour qu'il n'y soit pas renoncé. Elle ne semble plus participer à la formation d'une intériorité, en tant que stricte inaccessibilité à d'autres.

Pour choisir un exemple inoffensif, renvoyons à ce joueur dont la possession la plus précieuse peut être un visage sans émotions qui le trahissent lorsque les cartes ont été distribuées, et lorsque les changements occasionnés par les actions du jeu sont décisifs. C'est là que le joueur qui n'est pas certain de son opacité se prive de l'instant le plus élevé qui puisse être atteint dans la sphère de la partie si, en même temps que l'acquisition fortuite de la combinaison la plus favorable il perd toutes les possibilités offertes par là, si pour cette unique fois il n'est pas parvenu à maintenir la discipline de son voilement de soi. Il se comporte comme s'il avait été en droit d'exclure qu'il se trouvait sous une rigide observation étrangère.

Qui peut exclure cela tombe dans la participation de sa sphère expressive à l'intériorité préalablement soigneusement gardée. Dans le premier essai sur Léonard, Valéry dit que quelqu'un qui ne se croit pas observé fait tout ce qui n'est, autrement, qu'ajouté métaphoriquement à la pensée, et ce que les fous feraient devant tout le monde, parce qu'ils ne savent pas se servir de l'opacité de leur chair et « s'y livrent » totalement. C'est la situation de celui qui ne se croit pas observé et qui « s'abandonne ; qui recule devant une idée ; qui la saisit ; qui nie, sourit ou se contracte, et mime l'étrange situation de sa propre diversité[1] ». Ainsi qui s'ennuie peut sans doute éviter d'être remarqué par les autres. Mais il faut rappeler l'irrépressible envie de bâiller qui, à son tour, se fait inévitablement remarquer par ses mimiques. « Bâiller est un processus étrangement "contagieux" dont la base physiologique et la signification ne sont pas connues[1]. » Mais l'effet l'est certainement : cela augmente le reflux veineux vers le cœur.

1. VALÉRY, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* (1894), dans *Œuvres*, t. I, p. 1158.

Sans participer à la surévaluation langagière, on peut tout de même trouver digne d'attention la différence qui est faite entre ennui *[Langeweile]* et gêne *[Verlegenheit]*, en ce que, s'agissant du premier, on peut sans peine faire la relation avec la mort (« s'ennuyer à mourir »), tandis que pour la seconde, on peut au mieux parler d'une gêne « terrible ». On s'ennuie à mourir, on est effrayé à mort, on aimerait disparaître sous terre de honte, mais ce ne seraient là qu'autant d'exagérations pour la gêne. La gêne est la prise de conscience supposée, et comme telle pénible, de la visibilité par les autres. Elle naît dans des situations qui ne sont pas maîtrisées comme allant de soi, c'est-à-dire relevant du monde de la vie, et pour lesquelles le répertoire clos des possibilités pour lesquelles on est entraîné ne suffit pas.

Robert Louis Stevenson, dans son livre sur les mers du Sud, raconte qu'en Polynésie orientale le gens n'auraient jamais été gênés : « Leur étiquette est absolue et englobante. Dans chaque situation elle leur dicte ce qu'ils ont à faire et comment[2]. » En revanche, les habitants des îles Gilbert donnaient une impression de plus grande liberté dans leurs formes de comportement, car ils manquaient d'un répertoire étendu des modes de procédés pour lesquels ils étaient entraînés dans la vie courante. Inévitablement, ils payaient « pour leur liberté, tout comme nous, par de nombreuses gênes ». Au sujet de l'île de Butaritari, Stevenson parle d'un visiteur du soir qui, au moment de prendre congé, ne parvient pas à décider s'il doit laisser le tabac apporté pour la pipe ou s'il doit l'emporter. L'indécision, la gêne se libèrent de manière très expressive : non pas seulement par les mots ou les mimiques, non pas accessibles seulement à l'observation plus fine, mais gestuellement élaborée et jouée. Au cours de disputes répétées entre l'homme et la femme, le petit paquet de tabac est pris en main, reposé, repris – la torture devient si grande que la femme est rongée de

1. W. F. GANONG, *Lehrbuch der medizinischen Physiologie*, Berlin et Heidelberg, 1979, p. 664.

2. Robert Louis STEVENSON, *Dans les mers du Sud*, trad. de Théo Varlet et Isabelle Chapman, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot/Voyageurs », 1994, chap. IV, p. 7.

chagrin, l'homme semble vieilli, jusqu'à ce que, finalement, épuisés, ils fassent ce que la nature humaine conseille de faire. Stevenson conclut : « et je parie qu'ils n'avaient pas encore quitté le terrain qu'ils étaient déjà convaincus de n'avoir pas agi comme il fallait. » Seule l'obscurité nocturne soustrait à l'observateur la représentation sans retenue de l'expression corporelle de cette faillite du succès conscient.

Ce qui est présenté à Stevenson, et saisi par son rare don d'observation, est le jeu conjugué, régulier en temps normal, entre la chair et les institutions, qui défaille ici. Les institutions servent largement à faciliter la préservation de l'opacité de la chair aux autres, et donc de la fiabilité de la chair propre. D'une part, elle conserve sa perméabilité vers l'extérieur justement par là que les institutions sont ce *know how* qui épargne les sollicitations trop fortes, et donc les vécus de résistance, parce qu'il a déjà circonscrit et structuré l'espace de jeu de ce qui est, en moyenne, possible à la chair. D'autre part, les formes de vie institutionnalisées ne donnent pas, ou peu, d'occasions d'expérimenter son propre comportement comme problématique, et en tant que problématique que l'on a ou que l'on peut avoir avec soi-même, de ne pas en garder le contrôle, de devoir le laisser à l'expression, comme c'est le cas pour les deux visiteurs de Stevenson à Butaritari, avec leur pantomime morale. Car, bien que la morale soit ce qui se comprend de soi, ce qui est moral n'est justement pas cela. On avait l'air conventionnel quand on savait encore comment porter le deuil. Mais avec la mise à l'index du « on » par les existentialismes a débuté le badaudage embarrassé devant des situations pour lesquelles on n'avait plus de « formalité » à disposition.

On est toujours gêné lorsque l'on n'a plus de régulations qui se comprennent ou se proposent de soi. La gêne est cette émanation, qui se répercute sur le comportement, de la contingence de la créature homme, qui ne sait pas à propos d'elle-même si elle est une solution embarrassée de la nature ou bien le couronnement de la création. Et dans le fond, cette dernière solution lui aurait mieux convenu, et lui conviendrait encore si elle n'avait pas d'autres conséquences fatales. L'incomparable réalisation des religions est que l'homme oublie cette racine de ses désarrois, parce qu'il n'est pas obligé de se croire né par embarras et admis à vivre par tolérance. Car, comme le mythe de la tragédie avait proposé de le montrer, la conséquence ultime de cela est que, pour l'homme, mieux vaudrait ne pas être là. Paul Valéry a exprimé cet état de fait dans une seule phrase de ses cahiers de notes de 1910 : « Une religion fournit aux hommes, des mots, des actes, des gestes, des "pensées" pour les circonstances où ils ne savent que dire, que faire, qu'imaginer[1]. »

C'est la raison pour laquelle les religions interdisent unanimement la nudité, en exceptant à l'occasion la nudité ascétique, puisqu'elle n'est elle aussi que la négation de l'exubérance de la chair, la démonstration donc que l'on peut la négliger. Par ailleurs : se mettre à nu a toujours eu quelque chose à voir avec la terreur, non pas seulement la mise à nu de l'autre pour le démasquer, le dévoiler, le compromettre *[Bloßstellen]*. La nudité fait peur, face à la possible vulnérabilité de l'autre, mais aussi face à l'arbitraire de sa propre réaction physiologique, comme je vais tout de suite le montrer par l'anecdote de Diogène que reprend Diderot. La nudité est soupçonnée d'avoir partie liée avec la rationalité, ce qui semble déjà attesté par le seul fait que, dans le monde entier, tout habillement porte les stigmates de l'arbitraire ritualisé, de la libération de toute finalité ; la mode n'est que le symptôme périodisé à l'extrême de la conscience de la contingence, de la positivité choquante pour toute rationalité. Cependant, à tout renoncement à la contingence s'applique le modèle de l'épluchement de l'oignon : les dévoilements sont sans fin, et en dessous – rien.

Pour le phénoménologue, la manière dont Stevenson voit et décrit les gens de Butaritari est déjà éclairante parce que, ce qui lui importe n'est pas un inventaire des formes de culture et de culte, mais la relation entre l'individu et l'obligation générale, c'est-à-dire le problème qui n'intéresse justement pas, ou qui intéresse le moins, l'ethnologue orienté vers ce qui est d'ordre général. Rien n'est plus difficile à percevoir et à présenter que ce qui n'est pas là – et c'est exactement ce que fait Stevenson ici en décrivant les difficultés résultant du relâchement et de la désagrégation d'institutions, ou même de l'absence d'institutions pour l'individu. Ce n'est pas seulement qu'il ne sait plus exactement ce qu'il convient de faire à chaque fois, mais aussi et surtout qu'il trahit ce non-savoir et doit par là renoncer à quelque chose comme sa qualité *morale*. Il est contraint de

1. VALÉRY, Cahier B, 1910, Éditions du CNRS, 1958, p. 413.

révéler qu'il ne possède pas, de l'intérieur, de critères pour une situation par rapport à laquelle les critères extérieurs l'ont abandonné. Or, la morale est justement ce que l'individu peut et veut extérioriser le moins, mais qui aussi, conformément à la chose même, supporte le moins d'être percé du regard. À l'instant même où elle serait percée du regard, elle deviendrait nécessairement un instrument de la présentation de soi, c'est-à-dire un moyen – ce que, par essence même, elle ne saurait être. La mise à nu de soi, suite à un manque de régulation, fait de la chair l'adversaire de la morale, car, par le degré défectueux de la gêne, elle la médiatise déjà potentiellement en organe de l'habileté à se mettre en scène. On voit ce qui demeure épargné à celui qui est capable de supporter le malaise dans la culture.

Quelque peu plus drastique que ce que nous raconte Stevenson de Butaritari est l'épisode que rapporte Diderot dans le *Salon de 1767*[1]. Diderot déplore que les portraits de la peintre prussienne Mme Therbouche soient froids, sans autre mérite que celui de la ressemblance ; à l'exception du sien, sur lequel il est représenté nu jusqu'à la ceinture. Il loue le caractère vivant du tableau et en commente la naissance : la tête était faite, et maintenant il était question du cou, que son vêtement cachait, au grand dépit de l'artiste. C'est alors qu'il passa derrière un rideau, se déshabilla, et apparut devant l'artiste en modèle d'académie. « Je n'aurais pas osé vous le proposer, lui aurait-elle dit, mais vous avez bien fait et je vous en remercie. » Diderot décrit la situation comme suit : « J'étais nu, mais tout nu. Elle me peignait, et nous causions avec une simplicité et une innocence digne des premiers siècles. » La situation se déroule donc comme au paradis, mais Diderot est conscient de ne plus être au paradis. Comme, depuis le péché d'Adam, poursuit Diderot, on ne commande pas à toutes les parties de son corps comme à son bras ; « et qu'il y en a qui veulent quand le fils d'Adam ne veut pas, et qui ne veulent pas quand le fils d'Adam voudrait bien ; dans le cas de cet accident, je me serais rappelé le mot de Diogène au jeune lutteur : "Mon fils, ne crains rien ; je ne suis pas si méchant que celui-là." »

De la même façon, Diderot a utilisé la situation fondamentale dans la poursuite de la conversation avec d'Alembert entre

1. DIDEROT, dans *Œuvres*, J. ASSÉZAT (éd.), t. XI, 1876, p. 260 s.

Mlle de Lespinasse et le docteur Bordeu[1], lorsque le docteur dit à celle-ci : nous bavardons ici sans témoins ni conséquences, et, concernant ma philosophie, j'aimerais vous dire la même chose que ce que disait Diogène à un pudique jeune Athénien, devant lequel il se présenta totalement nu pour le combat : « Mon fils, ne crains rien ; je ne suis pas si méchant que celui-là. » On voit que c'est là une situation tout autre, purement intellectuelle et pas du tout d'allure paradisiaque, mais le problème est exactement celui de l'indisponibilité également de ce que quelqu'un pense et dit, qui n'est pas à sa disposition ou alors avec la même limitation que celle valant pour le corps propre masculin.

Dans le langage de la psychologie, c'est le pluriel banalisant de l'angoisse qui semble s'imposer le premier pour désigner les formes de malaise de l'ancienne neurasthénie. Les angoisses semblent déjà contenir tout ce qui n'avait jadis été que manque d'assurance, timidité, manque de sociabilité, c'est-à-dire les perturbations du sentiment de la valeur de soi. De fait, ce n'est pas seulement une caractéristique de la médecine propre à l'époque, que l'on ne croie certes pas au remède contre tout, mais assurément aux remèdes contre tout, et que l'on s'en tienne à la prétention de tous à tout. Est-il permis d'en déduire que le terme « angoisses », qui a envahi le langage courant, n'est attribué aux médecins que et justement parce que, dans sa propre vie privée, on ne parvient plus à les juguler ? L'essence de l'angoisse était qu'elle n'avait pas de figure pour ce qui l'angoissait, qu'elle reportait de manière diffuse son énergie sur l'horizon vide ; les angoisses semblent en revanche se spécifier par la richesse de leur contenu, et à la place des moments relationnels au sens restreint des anciennes phobies, on trouve des angoisses très larges : de situations, de vie, d'examens, de perte d'emploi, de maladie, des angoisses sexuelles, des angoisses de voyage, des angoisses de tout et de chacun. Les simples soucis de jadis se sont transformés en inconstances alarmantes.

Freud, qui a assurément pris au sérieux bien des choses que pour ainsi dire personne avant lui n'avait prises au sérieux au cours de tout le siècle, ne semble pas avoir vu de telles angoisses. Peut-être est-ce Alfred Adler qui a porté le regard

1. *Ibid.*, t. II, p. 186.

le plus perçant sur tout le riche complexe des sentiments de la valeur de soi et de leurs perturbations. Un psychothérapeute de formation plus récente a rapporté la tonalité fondamentale de toutes ces « perturbations narcissiques » à la question qui serait au fondement du tout : « Suis-je quelqu'un ou ne suis-je rien ? » Cela permettrait de « décrire une menace quotidienne constante ». Ce qui habiterait cette question, ce ne serait pas la bombe atomique ni la dégradation environnementale, auxquelles correspondraient plutôt des formes d'indignation, mais bien plutôt la peur de la menace d'un vide intérieur de l'existence, et de son absence de sens. Il sera permis d'admettre au contraire qu'une tangibilité plus nette des menaces extérieures, de dangers aigus pour la vie et la santé, servirait à l'intentionnalisation, et déposerait pierre par pierre l'importunité à soi-même et la préoccupation de soi qui sont au fondement du caractère problématique du sentiment de sa propre valeur. Car, ce n'est pas tant que l'individu soit devenu à un tel point intéressant pour lui-même, c'est plutôt qu'il a trop peu de choses par ailleurs qui pourraient l'intéresser au sens le plus large, pour le détourner de son intérêt pour lui-même. Car il est dans la nature des choses que cet intérêt et ses résultats soient ce qui persuade le moins l'entourage.

À quoi donc tient la mise en péril du sentiment de sa propre valeur, si celui-ci est à la racine des angoisses ? Ce qui fait de l'individu une charge pour lui-même est le manque de possibilités de se rapporter à des différences de valeurs préalables. Pour le dire autrement : la question de sa valeur est devenue exclusivement son propre problème, interne, non projetable sur l'extérieur. D'où la nomination de problèmes tels que la perte du sens, et leur maîtrise comme proposition de production de sens. Mais le sens est une substance fragile et labile. Les contours des systèmes de valorisation externes, des hiérarchies, des promotions et des rétrogradations, des honneurs et des personnalités de premier plan sont clairs et admissibles, et en dépit des soupçons d'injustice, les procédures en sont ritualisées. La confirmation de soi peut être acquise, et la finesse des différences permet encore de minuscules succès à celui qui oublie ainsi de voir la possibilité des grands succès. Si tous peuvent être assurés d'obtenir la note supérieure à l'examen, pour que l'angoisse de l'examen leur soit épargnée, les angoisses après l'examen suivent aussitôt, de savoir ce

que vaut vraiment une telle décision et quel prestige elle va bien pouvoir conférer durant le laps de temps plus long d'une vie. Le nivellement des prétentions, largement artificielles, à la différenciation renvoie à la question qui paraît étrangement artificielle dans le cadre historique : « Suis-je quelqu'un ou ne suis-je rien ? » Il n'existe plus de relations intentionnelles pour le décryptage d'un tel complexe, et de là vient le caractère globalement peu maniable d'une telle question, pour laquelle personne ne peut proposer de procédure apportant une réponse. L'individu a adopté pour lui-même un autre état d'agrégat, une étrange condensation et difficulté à vivre qui se révèlent être le résidu de l'intentionnalité raccourcie. La question du sens, portée au pinacle depuis peu, et dont personne ne sait quels types de réponses elle vise, n'est rien d'autre que la quintessence de l'intentionnalité coupée, raccourcie, écourtée, réduite. Dans un autre langage, elle est identique aux difficultés d'une rebuffade de l'énergie psychique.

La problématique de la formation du sentiment de la valeur de soi semble résider dans le défaut de grandeurs de référence, de paramètres. La preuve de cette supposition est dans l'incomparable succès que rencontrent les échelles de valorisation artificielles de réalisations personnelles, surtout lorsqu'elles ne sont pas dépendantes de valorisations personnelles étrangères. Dans cette mesure, le chronomètre et le ruban sont des instruments élémentaires pour la création de conditions d'évaluations de soi. Il serait faux de dire que des paramètres artificiels, avec les intentionnalités fixées sur eux, seraient des succédanés d'un sens plus ancien d'une tout autre qualité et substance ; au contraire les rituels paramétriques imitent de la manière la plus parfaite les traditions et les conventions soumises à la critique rationnelle, sans s'en distinguer essentiellement, parce que, eux aussi, masquent leur caractère artificiel derrière un projet de fondations du genre le plus sublime – comme le service de la santé, de la société, de la nation, de la paix et de l'entente entre les peuples –, et remplacent ainsi ce qui ne pourrait autrement être lavé du soupçon que par la légitimité de l'invisibilité des commencements.

La conception voulant que la découverte du sens se ferait dans une sorte de rumination méthodiquement affinée, théoriquement disciplinée, n'a en tout cas jamais été confirmée par de quelconques succès plausibles. La perte du sens appartient

bien plutôt au vaste complexe, d'appellation plus inoffensive, de la gêne comme expression de la contingence.

Il ne s'agit pas ici d'une négativation de l'anthropologie. C'est uniquement le fait que l'état normal soit décrit comme celui de la discrétion *[Unauffälligkeit]* et de la perméabilité, et que ce « bien-être » défini par l'OMC n'inclue justement pas cette importunité à soi-même, c'est-à-dire maintienne sérieusement cet état de fait de ce qui va de soi, qui est le présupposé de la distinction descriptive de phénomènes négatifs. Pour un tel standard de normalité, ce n'est pas à la réalité que nous avons affaire, mais nous commençons à y avoir affaire lorsque c'est elle qui nous contraint à nous affirmer contre elle, c'est-à-dire à définir également contre elle nos limites infranchissables. Le reproche que cela conduirait inopinément à une anthropologie normée négativement avait déjà été élevé contre la distinction anthropologique – se voulant ontologique dans son intention – par Heidegger du « souci ». Il est vrai que l'utilisation de termes tels que l'« authenticité » semble conforter l'imputation de distinctions non pas seulement analytiques, mais de valeur. Mais le fait que l'ennui fasse de ma charnellité une charge, et donc me la fasse remarquer, en me donnant un pré-concept de réalité, cela ne le distingue pas comme ce qui serait essentiel à l'homme, même si son histoire biologique en avait fait le prix incontestable de la sortie de la préhistoire de son adaptabilité. Les phénomènes servant à l'orientation pour la relation entre charnellité et conscience de la réalité demeurent pathologiques, même s'ils ne requièrent pas la thérapie la plus dure.

N'existe-t-il pas une façon pour la chair de se faire remarquer qui serait positive, à savoir joyeuse, en tant que « vécu » de sa réalité, et du même coup de ce que peut véritablement être la réalité ? Il est inutile de contester cela. S'il en allait ainsi, il suffirait de déterminer différemment l'expression pour la standardisation : les phénomènes positifs également seraient alors des déviations d'une situation moyenne de ce qui va de soi, de banalités moyennes *[Durchschnittlichkeiten]*, je veux bien le concéder. Mais pas nécessairement des déviations pathologiques, et si possible pas de celles tendant vers le versant de la mort, là où se fait pour ainsi dire valoir de plus en plus la matérialité de la nature humaine et de ses états, jusqu'à s'imposer comme ce que l'on a pu appeler la « pulsion de mort ». Nous l'avons déjà dit, Kant avait vu l'essence de la culture dans le fait que l'on ne rende pas inaptes à des jouissances ultérieures celles que l'on y trouve, en les dénaturant. C'est justement là que l'inclination pour la mort, la finitude des ressources, apparaît aussi sur le versant des phénomènes positifs, des éventuels plaisirs, sentiments de bonheur, états de transe, absence de lourdeur. Ce sont certes, par opposition à la « vie pesante » qui vient au jour dans l'hypochondrie, la mélancolie et l'ennui, des sentiments de « légèreté » de la vie et de la survie, mais comme tels aussi de possibles positions de repli, dans un bilan énergétique dont la valeur globale tend à nouveau vers la matérialité, la disparition, le néant. Mais il n'est pas nécessaire d'exposer cette métaphorique plus avant. Elle n'est destinée qu'à montrer qu'une discussion autour de la question de l'anthropologie positive ou négative ne prend pas de caractère aigu dans ce contexte.

La conception de la normalité physique, comme statut pour le sujet où la chair ne se fait pas remarquer, est également couverte par le modèle énergétique neurophysiologique qui est au fondement des débuts de la psychanalyse de Freud, et qui ne paraît disparaître de l'arrière-plan que par des stades d'abstraction croissants dans des phases plus tardives de son développement. Le plaisir n'est pas un état de l'appareil psychique antithétique au déplaisir, mais l'instauration, ou la restauration de son niveau d'énergie le plus bas, de son plus faible encombrement par de l'énergie libidinale non évacuée, et sa sollicitation maximale par une dérivation directe de l'énergie qui lui est acheminée. Le branchement direct entre système afférent et système efférent, de l'excitation sensorielle à la réaction motrice a pour but le maintien du niveau d'énergie au plus bas. Le plaisir n'est que le symptôme de l'évacuation réussie, il en est la prime, et comme tel se rapporte toujours à ce que le sujet n'est pas lui-même. D'après cela, la psychanalyse n'est pas seulement contemporaine de la phénoménologie, mais comme celle-ci, elle voit le sujet de façon strictement intentionnelle, et sa pathologie comme perturbation de l'intentionnalité.

Dans cette mesure, l'inconscient est déjà l'accroissement d'un état non acceptable dans ce modèle, ou du moins pas optimal, de la direction différée de l'excitation et de la décharge énergétique, l'itération de la conscience elle-même – celle-ci étant comprise comme la condition de possibilité

d'une élaboration plus complexe et ainsi différée de l'excitation, c'est-à-dire l'organe purement et simplement de réalisations synthétiques. Il faut voir l'inconscient comme la continuation de la conscience par d'autres moyens : des quantités d'énergie sont extraites de l'état de charge et sont dérivées vers le tréfonds de ce qui ne s'aperçoit pas. Dans une considération hydrodynamique, la conscience est un embouteillage, une instance d'élaboration supplémentaire dans le flux des excitations, qui peut être perturbée sur un mode aporétique lorsqu'une orientation de la motricité ne réussit pas, lorsqu'il faut « attendre ». L'inconscient est alors le degré dans cet embouteillage où l'aporie dans la direction des excitations est devenue définitive. Seules des mesures thérapeutiques d'un type particulier doivent tout de même venir en aide à une telle aporie. La réalité de l'inconscient n'est tout d'abord que celle de l'observateur et du témoin thérapeutique ; ce n'est que progressivement et après coup qu'elle devient aussi la réalité de l'analysant. C'est seulement lorsqu'il l'expérimente comme ce qu'il ne peut pas avoir inventé, qu'est restauré cet état de l'appareil psychique qui serait en fonction optimale sans la conscience elle-même. La non-conscience ne serait qu'un accroissement ultérieur de l'absence d'inconscience, approche de l'idéal du flux immédiat de l'énergie psychique, et ainsi une approche de la réalité psychique vers la réalité biologique.

3

Limite de la chair et figure de cire

Nous ne nous sentons pas « situés dans la chair ». Ce sont les réalisations de nos sens qui nous transportent à l'extérieur de la chair. Le plus nettement là où sont utilisées des fonctions véhiculaires et où la limite de l'espace propre peut être transposée à la surface extérieure du véhicule sous forme d'espace libre. La vue et l'ouïe, pour autant qu'elles ne mobilisent pas par trop douloureusement l'organe, se déroulent par-delà les limites de la chair. Pour réaliser cela, il suffit de penser à la différence des sens pour l'espace lointain par rapport à l'odorat, au goût et au toucher. Le toucher nous

place toujours à la limite entre soi et non-soi, nous fait sentir où nous commençons ou arrêtons charnellement, où l'intérieur et l'extérieur se disjoignent. Si la sensation du toucher passe à la violence de la pression, du heurt ou de la piqûre, alors la douleur nous signale toujours la déformation ou la blessure de la surface limite par ce qui n'est pas du ressort de la chair propre. Toutes les limites qui peuvent être blessées sont préfigurées en cela, tout ce aussi qui, en éthologie, appartient au complexe de la « sensibilité sectorielle », qui est analogue au phénomène véhiculaire.

Mais le sens de l'odorat est, lui, encore bien plus instructif pour la conscience de la réalité. Avec lui, il n'est guère possible de supprimer la sensation corrélative que sentir a lieu « en nous-mêmes ». Le rapport avec l'objet définissable de la perception est plutôt inféré qu'il n'est accompli par nous ; il est intentionnellement faible, parce qu'il est a-synthétique. Le « réalisme » spécifique du sens de l'odorat fait mentir le nom, puisque justement la *res* de son insistance est si souvent impossible à établir. Nous sommes toujours déjà livrés à l'odeur lorsque nous la percevons. C'est sans intention que nous avons inspiré l'air avant de le remarquer, et avec intention, nous ne faisons qu'inspirer l'odeur, ne cherchons qu'à la rattraper, pour la vérifier, non pas pour nous en assurer. Ce n'est qu'après coup que nous pouvons nous défendre, nous boucher le nez, pour ne pas laisser entrer une puanteur. Il est plus facile de recracher ce qui a mauvais goût ou n'est pas impeccable, que de se protéger d'une odeur. Avec l'odorat, la production de sensations d'étouffement est encore plus développée, parce qu'il n'existe pas de libération par éjection. L'odorat est le sens le moins objectal et simultanément, le moins « idéaliste » ; la déconcentration de la complexion archaïque entre espace propre et espace étranger, entre monde intérieur et monde environnant y reste inaccomplie. Sa distinction élémentaire entre odeur et puanteur est certes subjective, mais c'est celle qui est le moins douteuse, qui ne nécessite guère de correction après coup. Depuis le « ça pue ici » jusqu'au dégoût étouffant, le sens de l'odorat est confronté à l'impersonnalité anonyme, mais pour cela justement à la résolution entre attention et détournement. Affection et antipathie s'y trouvent dans un étroit côte à côte. Le « ne pas pouvoir sentir », indéfinissable et rarement prouvé expérimentalement, mais bien attesté dans le langage, échappe

même à tout ce qui s'appelle – à bon droit ou pas – connaissance des hommes ou physiognomonique[1].

Nonobstant le fait que le sens de l'odorat a perdu, à long terme, son importance vitale, par l'auto-érection de l'organisme *Homo sapiens*, historiquement aussi nous vivons, à court terme, et en dépit de toutes les plaintes sur l'empoisonnement de l'air et les sources techniques de puanteur dans un monde appauvri – ou libéré –, il faudrait presque dire désodorisé. En un siècle, la canalisation et le savon ont, sur le plan olfactif, radicalement changé nos villes. Même ce progrès-là, guère intégré à la discussion englobante, a laissé des désirs nostalgiques ; la nostalgie d'un peu plus de saleté et d'odeurs, le mépris pour le savon et d'autres neutralisations. Si cela valait la peine d'être expliqué, l'une des hypothèses qui entreraient en ligne de compte serait l'affaiblissement de la « sensation » d'une réalité qui s'insinue jusqu'au moi, d'une ubiquité dont on ne peut se défendre, théoriquement et techniquement non maîtrisée.

Ce n'est pas un hasard si la métaphore pour le rapport à la réalité le plus léger, le moins scrupuleux, lisible à tout moment, est : l'esthétique, celle du « goût ». C'est là le domaine où celui qui n'est pas assailli par la faim peut enclencher la distance la plus arbitraire : l'œil distingue d'abord, avant que l'on n'« essaye », et cela se fait avec les remarques les plus mordantes, la prudence la plus délicate. Bien que la faim ait été le moteur

1. Goethe a forgé la métaphore du « ne pas pouvoir sentir », lorsqu'il a dit du *Woldemar* (« crucifié » en 1779 à Ettersburg) de Jacobi, qu'il ne pouvait pas supporter l'odeur de ce livre (Johanna SCHLOSSER à Jacobi, le 31 octobre 1779 ; *Goethe als Persönlichkeit*, H. AMELUNG [éd.], I, p. 388, dit : « quelles que soient les belles choses qui s'y trouvent, et tout le grand et magnifique sens, il n'en reste pas moins qu'il ne pouvait supporter, en ce qui le concerne, ce que l'on pourrait appeler l'odeur [il ne savait pas comment le dire autrement] de ce livre »). L'insistance sur ce qu'il y a de contraignant dans l'expression imite le caractère contraignant de l'expérience de l'odorat : après tout, il y va de l'affront fait à un ami, d'un incroyable rituel, dont on ne peut pardonner à Jacobi que Goethe l'ait pardonné. Jacobi a remanié le *Woldemar* et l'a dédié à Goethe. Mais il faut distinguer l'aversion animale de l'action qui en est découlée : Goethe exprime le caractère impossible à fonder de quelque chose qui ne nécessite nulle critique, parce qu'atteignant un centre végétatif où n'existe qu'une défense tout à fait élémentaire. C'est tout autre chose, pour l'insérer dans cette distance métaphorique la plus étroite, qu'un « jugement de goût » porté par un « juge artistique ».

le plus puissant des actions humaines sous le knout de l'autoconservation, et du même coup facteur de l'évolution, il ne fait aucun doute que la culture humaine n'atteint son sommet justement que parce que, lors des pulsions les plus puissantes, il est possible de mettre en œuvre des distances et des temporisations, des réflexions du « goût ». Cette modification des instigateurs de l'autoconservation de l'individu et de l'espèce se trouve justement dans la métaphorisation du goût en attitude gustative, en louvoiements et choix décidés qui, comme fins en soi, ont déprécié la distance esthétique, mais également rendu la dépréciation utilisable pour la simple discrimination rhétorique. Dans le cas limite, le goût est plus libre que l'odorat car, bien qu'il ait d'abord dû « prendre à soi » l'objet de son contentement ou de sa répulsion, il peut facilement s'en débarrasser. Ce n'est pas un hasard si la métaphore du « goût » disparaît du langage de l'esthétique aussitôt que la métaphysique de la production comme de l'expérience de l'art a tellement chargé cette relation, et l'a pourvue d'un rang de réalité si exemplaire qu'aucun vocable du langage des Lumières et de Kant n'a adopté une si insupportable légèreté, presque frivolité, que celui du « jugement de goût », qui est de plus rendu par un « juge du goût ».

Kant, pour en rester à lui, possédait justement, d'après le rapport de Jachmann, ce fort sens de l'odorat que l'on remarque « habituellement chez les gens d'esprit », et cela l'exposait à de vexantes expériences. « Il appelait le sens de l'odorat un sens impertinent, qui impose à tout instant ceci et cela à son possesseur, sans lui demander s'il le veut, et le pire en cela serait que c'est pour une odeur hautement repoussante que, *nolens volens*, avec une sorte d'irritation, en un sens par dépit, on renifle le plus fort[1]. » Ainsi, lorsque Kant a consacré, dans l'*Anthropologie*, l'une des rares considérations philosophiques au sens de l'odorat, il a eu recours à une expérience parfaitement personnelle.

Lorsqu'il affirme à propos des impressions sensitives du goût et de l'odorat, qu'elles seraient plus subjectives qu'objectives, cela se rapporte certes à des jugements sur leur qualité, mais non pas sur la conscience de la réalité qu'elles contiennent. Car

1. R. B. JACHMANN, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, F. GROSS (éd.), Berlin, 1912, lettre XVIII, p. 208.

celle-ci repose exclusivement sur la relation entre cette inconnue et cette autre – quoi que sujet et objet puissent être pour eux-mêmes, et quelles que soient les pièces déterminantes d'un objet qui doivent être attribuées à ce côté-ci ou à cet autre. La simple affection, tout à fait indépendamment de ses contenus, simultanément à l'arbitraire absolu de ses séquences, c'est-à-dire de ses relations d'ordre, constitue la conscience de la réalité, pour autant et dans la mesure où elle n'est pas identique à la constitution des objets, auxquels elle ne fait qu'accorder d'être donnés comme réels – mais non pas en tant que tels ou tels – et de se distinguer de fictions et d'illusions. On pourrait également dire que le degré de non-liberté que nous découvrons dans nos contenus de conscience est l'index de leur « réalisme ». Dans cette mesure, il est insignifiant que Kant attache de l'importance au fait que, avec le sens de l'odorat, le corps, dont l'exhalation est perçue, puisse être éloigné de l'organe ; car constater de quelle origine provient l'odeur est secondaire par rapport à sa pénétration et son impétration, en tant que présence immédiate de ce qui est réellement « senti » – et non pas seulement déduit à partir de l'odeur.

C'est justement à cause de leur réalisme que les sens inférieurs peuvent, par opposition à la superficialité de la perception optique et tactile, être des sens de la jouissance intensive, de la « délectation » (l'absorption la plus intérieure[1]). L'odorat serait pour ainsi dire « une sorte de goût à distance », les autres étant contraints d'y participer, qu'ils le veuillent ou non. Mais, en raison de ce degré suprême de non-liberté, la métaphore kantienne du goût pour l'odorat est problématique.

Et non pas seulement parce que celui-ci est moins sociable que le goût, comme le remarque Kant, et comme il était sans doute contraint de le consigner dans *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Cette prévalence du goût, dont l'exercice est devenu la base d'un type de dialogue philosophique dans les colloques, ne repose pas sur sa plus grande capacité de dissolution, qui rendrait plus productives les conversations sur ce qui relève du goût que celles sur ce qui relève de l'odeur ; car l'usage veut que, dans les banquets philosophiques, du goût on ne discute pas. Pour Kant non plus, la puissance d'objectiva-

1. Nous nous en tenons à la traduction de M. Foucault pour *die innigste Einnehmung* (Kant, *Anthropologie*, § 21 ; p. 40) *[NdT]*.

tion de l'organe du goût permettant de déterminer les qualités et les différences de ce qui a été « absorbé » n'est pas déterminante ; c'est plutôt le degré de liberté plus élevé de la sphère du goût qui l'est, qu'il voit en ceci que chacun n'a besoin de réaliser que pour lui-même le contact sensitif. « C'est pourquoi, contraire à la liberté », l'odorat « est moins social que le goût ; quand il goûte, le convive peut choisir les plats et les bouteilles de son plein gré, sans que les autres soient forcés de partager son plaisir ». Tandis que l'odeur atteint le sujet dans sa chair, celui-ci peut s'approcher lui-même de son objet, et même se le soumettre quand il s'agit du goût, autrement dit, il peut, en dépit de « l'absorption », choisir la distance envers la source de l'affection : hésiter, refuser, déterminer lui-même le *quantum* et même le *quale* assaisonné – à condition toujours que l'éloignement de l'état de faim permette cela. En ce qui concerne le dégoût suscité par la puanteur, Kant remarque que « l'absorption » « est encore plus intime que celle qui se fait dans les cavités réceptrices de la bouche ou du gosier ».

La distance envers l'objet est la condition de l'information modérée. « Pour un même degré d'action qui s'exerce sur eux, plus les sens se trouvent affectés, moins ils informent. » Et inversement, s'il faut qu'ils informent, ils doivent être modérément affectés ; dans la lumière la plus forte, on ne voit rien. La puissance de l'affection laisse l'objet devenir indifférent, tant est certaine la réalité qui s'impose ; c'est pourquoi la lumière aveuglante est une vieille métaphore de l'expérience la plus forte de l'absolu, d'une réalité pas davantage déterminable, accessible seulement par l'extase ; ce qui ne peut jamais devenir objet, bien que tout dépende de sa réalité la plus fiable.

Le goût accorde jouissance, agrément, confort ; l'odorat, surtout comme odorat du nid, sûreté. La jouissance peut être celle d'une illusion, la sûreté ne le doit en aucun cas. L'odorat peut être un sens pessimiste du monde. On peut dire de sa sphère de relations ce que Kant n'aurait pas dit de celle du goût : qu'il existerait « davantage d'objets de dégoût… que de contentement ». Dans l'ensemble, les sens dits « inférieurs » ont plus à voir avec le bonheur et le malheur de l'homme que ne le voulait l'antique équation sublime entre théorie et eudémonie, aussi longtemps qu'il était encore possible d'accorder au rang de l'intuition la capacité de saisir de manière fiable la vérité dans sa totalité, comme ce qui se présentait de toute

part. La familiarité est là quelque chose qui pouvait encore être rapporté au monde comme totalité des objets, et qui ne nécessitait pas le recours à l'atavisme biologique de l'étroitesse protectrice. La sécurité fonctionnelle du collectif est tout autant liée à la familiarité interne qu'au rejet réussi du non-familier qui permet de le réaliser [le collectif] – donc aussi à la stabilité de la conscience de la réalité, qui propose une sphère contenant le moins de composantes possibles. L'archaïque dans le sens de l'odorat est que, pour chacun de ses objets, pour autant qu'ils soient seulement différenciables comme tels et ne se dissolvent pas dans l'homogénéité d'une « atmosphère », il n'autorise qu'une seule caractéristique.

La phénoménologie distingue entre choses proches à proximité tactile et choses éloignées à proximité optique. Ce n'est une différence triviale qu'au premier regard, dès lors que l'on considère ce qui peut ainsi être décidé par avance quant au monde de la vie. Ce qui vient plus près que les choses proches, c'est justement ce qui outrepasse la limite corporelle, s'insinue dans les cavités de la chair même ou est capable de l'envelopper complètement et de la transpercer. Il en va ainsi de tout ce qui éveille le dégoût, la répulsion et le frisson, c'est-à-dire ce qui, par-delà les organes localisés, détermine l'état général que la chair se présente à elle-même. Husserl a certes dit que la chair était un organe de sensations pour elle-même ; mais il n'a guère assorti cela d'une description. Quant à la distinction kantienne entre l'« impression organique » *(sensus fixus)* localisée et l'« impression vitale » *(sensus vagus)*, c'est-à-dire la rupture avec l'ancienne explication sur les « qualités de sens », Husserl n'a pas même été capable d'en prendre connaissance de loin. Kant avait attribué au sens vital des impressions telles que le chaud et le froid, de même que l'espoir et la crainte, et aussi le frisson qui parcourt l'homme dans la représentation du sublime, ou encore la terreur que procurent les contes de nourrices dans l'obscurité du soir : toutes, elles « sillonnent le corps, aussi loin qu'il y a de la vie en lui ». Ici également, le préalable du ressenti de la chair pour elle-même, qui n'est pas lié à des organes spécifiques, est la déviation par rapport à la situation ou à l'humeur normales[1]. C'était une expérience personnelle que Kant exprimait : que le bonheur et le malheur

1. KANT, *Anthropologie*, § 16 ; trad. fse de M. Foucault, p. 37.

de l'homme peuvent dépendre en relation inverse de la réceptivité des sens : la sensibilité du sens organique aux impressions rend plus heureux à mesure qu'il dispose de ses données, la sensibilité de l'impression vitale *(sensibilitas asthenica)* rend plus malheureux. On trouve encore cela au commencement de l'antinomie qui s'ouvre entre réalité et bonheur, affection et imagination, réalisme et accomplissement.

Dans une longue note à la quatrième section de son *Malaise dans la culture* de 1930, Freud a décrit le déplacement de la stimulation sexuelle, depuis les excitations olfactives vers les excitations optiques. L'avantage biologique de l'excitation optique consisterait dans son indépendance par rapport aux processus cycliques, et donc en sa présence constante. Le déplacement est ainsi intégré au processus d'ensemble de l'anthropogenèse, et mis en relation immédiate avec la modification la plus importante du système organique : la verticalisation. Conformément à la nature, elle met très largement à disposition le déclenchement des excitations sexuelles, les plaçant du même coup dans une régulation dépendant de la culture :

> le passage à l'arrière-plan des stimuli olfactifs semble lui-même résulter du fait que l'être humain s'est détourné de la terre, s'est décidé à la marche verticale, par laquelle les organes génitaux jusque-là recouverts deviennent visibles et ont besoin de protection, et qui ainsi suscite la honte. Au début de ce procesus culturel fatal, il y aurait donc la verticalisation de l'être humain.

Elle n'a pas seulement pour conséquence la perte fonctionnelle du sens de l'odorat, mais sa dévalorisation aiguë, qui garantit la pérennité de l'auto-érection. En conséquence, l'induction de « l'aspiration culturelle à la propreté » dans la chambre des enfants appartient au besoin de conservation de la verticalité. Ce que Freud appelle le « processus culturel fatal » consiste, d'après ses propres termes, en un enchaînement qui va de la verticalisation de l'homme, en passant par la dévalorisation des stimuli olfactifs et l'isolation pendant la période menstruelle, jusqu'à la prépondérance des stimuli visuels, à la visibilité acquise des organes génitaux, puis, « jusqu'à la continuité de l'excitation sexuelle, à la fondation de la famille, et par là jusqu'au seuil de la culture humaine ». Freud n'hésite pas à comparer la transvaluation des sphères des sens lors de la

verticalisation au processus qui se répète au niveau des formations culturelles elles-mêmes, « quand les dieux d'une période culturelle dépassée deviennent des démons ».

Pour que cela ne paraisse pas trop spéculatif, le détachement de la sensibilité humaine du rapport horizontal olfactif est mis en relation avec la séparation ontogénétique entre réalité propre et réalité étrangère. Avec l'exigence de la propreté culturelle, l'enfant se trouve séparé de ce qu'il considère lui appartenir. La répugnance devant ses propres excréments ne lui serait pas naturelle ; ils lui apparaissent comme des parties détachées de son corps, et donc comme ayant une valeur. À l'encontre de cela, l'éducation à la propreté intervient et force une transvaluation. Elle serait « à peine possible si ces matières soustraites au corps n'étaient pas condamnées par leurs fortes odeurs à partager le destin qui est réservé aux stimuli olfactifs après la verticalisation de l'être humain par rapport au sol ». Pourtant, c'est justement à partir de ce phénomène que reste encore saisissable la formation de la conscience de la réalité depuis l'extraction de l'expérience de la chair propre hors de la sphère des données extérieures, parce que le détournement et le dégoût se rapportent exclusivement ou essentiellement aux odeurs qui sont occasionnées par d'autres. Dans l'insensibilité même aux odeurs de ses propres excréments, Freud voit un reste du rapport infantile à ceux-ci en tant que parties détachées de la chair propre.

Le malaise ne rend la chair propre étrangère en la transformant en corps que lorsqu'elle est considérée et traitée comme un morceau de nature, ou bien aussi pour la supprimer comme source olfactive, ce qu'elle peut parfaitement devenir dans le ressenti de soi. L'objectivation n'est donc pas d'abord une modification théorique ou thérapeutique dans la relation à soi. Les qualités plaisantes sont indifférentes par rapport à la différence entre réalité et illusion, tandis que, dans la qualité du déplaisir, est ressentie la résistance d'une grandeur qui n'est pas à notre disposition.

Tout correctif qui nous est imposé par l'expérience est de ce type ; ainsi déjà, selon Freud, le « correctif » que le nourrisson doit entreprendre lorsqu'il réalise à son grand déplaisir que le sein maternel n'est pas une partie de sa chair propre, à laquelle justement il ne se soustrairait pas et à laquelle il ne renoncerait pas.

Tout ce qu'il est possible de retracer descriptivement à ce propos ne change rien au constat historique que, par son origine, ce théorème de la délimitation de la réalité propre à partir d'une totalité originelle, appartient à la conception fondamentale du positivisme : le moi se singularise à partir d'un nuage de données d'impressions comme une sorte de nuage partiel, qui se délimite progressivement à partir du tout et s'en détache. Lorsque parut en 1866 la première édition de *L'Analyse des sensations* de Ernst Mach, il s'y trouvait, dans une note de bas de page, le « vécu originel » de cette constitution de réalité :

> Par un beau jour d'été au grand air, le monde m'est soudain apparu, ensemble avec mon moi, comme UNE masse de sensations reliées, plus fortement reliées seulement dans le moi. Bien que la réflexion proprement dite ne soit venue s'y ajouter que plus tard, ce moment est néanmoins devenu déterminant pour l'ensemble de mon intuition.

Concernant la conversion positiviste d'Ernst Mach, il faudra demander sur quoi repose la consistance plus forte ou plus faible au sein de la masse du monde des impressions. La réponse renverrait au mécanisme de l'association, et donc à nouveau à la correction que la phénoménologie devait bientôt imposer à cette mécanique. Chez Freud, le rejet de tout ce qui comporte du déplaisir se fait à partir d'un noyau qui veut exclusivement s'identifier à ses possibilités de gain de plaisir, sans que du même coup tout ce qui est non-moi devrait déjà posséder originellement la qualité de l'étrangeté et de l'hostilité. Est extérieur ce qui ne se plie pas à la demande de plaisir, parce qu'ayant été rejeté et différencié. Cette différence originelle est alors vérifiée de manière ciblée par des moyens organiques, par où il peut s'avérer que même ce qui est tout d'abord extérieur peut à nouveau apporter, relativement, un gain de plaisir, tel que seul l'aurait garanti auparavant ce qui était qualifié pour appartenir au moi.

Mais l'inverse est vrai également : du moi lui-même et de son intérieur peut émerger du déplaisir. Il est refoulé, comme tout ce qui avait été originellement attribué à la sphère extérieure. Une confusion pathologique menace, là : « que le moi, pour se défendre contre certaines excitations de déplaisir

provenant de son intérieur, ne mette en application d'autres méthodes que celles dont il se sert contre le déplaisir venu de l'extérieur, voilà qui devient ensuite le point de départ de troubles morbides significatifs[1]. »

Une étonnante attestation de la relation entre déplaisir et réalité est le changement de la tendance des théories esthétiques, aussitôt qu'entre en ligne de compte, pour la valorisation de l'œuvre d'art, l'évitement de l'illusion, la reconnaissance du rang de réalité qui lui est propre. Depuis Hegel, et avec des intensifications, l'esthétique consiste en l'interdiction du plaisir ; une prescription absurde, mais qui est cependant acceptée aussi par les auteurs d'œuvres artistiques, parce que cela confère une plus haute consécration de pouvoir attendre des autres ce qui va à l'encontre de leurs penchants. C'est le dieu qui ne doit pas promettre de récompenses, afin que ses exigences ne soient pas accomplies pour les récompenses. Qui veut poser des réalités ne doit pas faire miroiter les primes que l'illusion est toujours seule à accorder largement à ses adeptes. Si l'œuvre d'art s'octroie le rang absolu d'une réalité, rang qu'il convient de reconnaître avec l'attitude de la soumission à l'inévitable, alors les sévères observances de l'ennui et du jusqu'au-boutisme acharné deviennent des caractéristiques du commerce esthétique, même avec les prétentions les plus contraires. La métaphore que c'est justement parce qu'elle étouffe qu'il faudrait avaler la chose ne caractérise que le cas limite de propositions qui obéissent au slogan : il ne peut en être autrement car il s'agit de réalité. Celui qui recherche encore ici d'autres gains de plaisir que d'avoir enduré la dureté de la réalité même et de s'être montré à la hauteur sera rejeté dans le méprisable champ du manque de sérieux de celui qui devait s'être promis des amabilités bourgeoises.

Il ne suffit pas de laisser se singulariser, dans le nuage originel des données, le noyau de consistance du moi, et de laisser pour ainsi dire de côté le « monde » des impressions qui s'en « détachent » comme étant l'autre et l'extérieur. Car ce moi ne doit pas seulement pouvoir être dirigé « de l'intérieur vers l'extérieur », mais encore pouvoir se représenter soi-même comme durable dans le temps et continûment déterminable dans l'espace, s'il doit pouvoir apporter les réalisations de l'autoconservation. Contribue à cela le fait que la chair propre peut être pensée comme un corps identique dans la traversée de l'espace et du temps, un corps sur lequel agissent des facteurs de spécificités données par avance. Sous l'exigence de l'autoconservation, la caractéristique de la chair propre, qui est de ne pas se faire remarquer puisque allant de soi, est schématiquement rompue : on peut penser comme exposé à des situations typiques quelque chose comme ce corps, et, pour autant que l'on maîtrise le gain de temps, on peut tenter de s'y adapter. Le nuage de données homogène – en cela pas si éloigné de la monadologie leibnizienne que pouvait l'avoir cru l'antimétaphysicien – concrétise certes comment la conscience est justement remplie de ce qu'elle imagine être hors d'elle-même dans ses impressions, mais n'explique pas le pouvoir de l'imagination, qui rend même possible de se représenter soi-même par-delà le temps. Car l'homme est devenu homme lorsque, non seulement il observait et utilisait le feu, mais quand il a commencé à envisager de le conserver, bien que n'ayant justement pas froid et n'étant pas en train de cuisiner, mais en ayant tout de même à l'esprit le moment précis où un tel besoin se ferait sentir, duquel il devait maintenir la satisfaction potentielle. C'est seulement comme ça que la vie devient, selon une définition de Kant, « la capacité d'un être à agir conformément à ses représentations[1] ».

À l'âge de la communication espérée, du moins considérablement instrumentalisée, avec des habitants de mondes étrangers, il ne semblera pas déplacé de demander de quelle informations nous disposons au juste sur la possibilité de l'expérience de sujets étrangers. Un survol montrerait que ces informations se répartissent en deux types élémentaires : celui, à portée de main, de l'analogie par un corps spécifiquement semblable à celui de qui expérimente, et celui de la simple médiation par les manifestations d'autres sujets qui n'y apparaissent pas comme tels : signaux, héritages, produits culturels. La préhistoire et l'archéologie relèvent de ce second type. Cela étant, le problème peut se simplifier par là que les reliquats de formes de vie archaïques ont conservé, sous forme de copie, l'analogon recherché de la chair propre : la figure humaine.

1. Freud, *Le Malaise dans la culture*, dans *Œuvres complètes*, Paris, PUF, t. XVIII, chap. I, p. 425.

1. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Introduction I, VI.

Il n'y a donc pas de doutes sur les porteurs de telles cultures, même lorsque l'on ne dispose pas de corps fossiles.

Les choses se compliquent lorsque fait défaut tout soutien imagé de la médiation, comme pour ce philosophe antique dont on rapporte qu'il a été jeté sur le rivage de Rhodes après un naufrage, et qu'il y a trouvé des figures géométriques dans le sable qui le conduisirent aussitôt à se mettre en quête des habitants de cette île, des êtres de la même espèce que lui. Il n'hésita pas à exprimer les mots immortels : « Ici aussi habitent des hommes. » Il ne fait aucun doute que, partout sur terre, nous le suivrions immédiatement. Mais aussi sur une autre planète ?

Les figures géométriques sont des formations à partir desquelles nous ne devons pas nécessairement établir une relation contraignante avec une espèce biologique qui en serait à l'origine. Si l'on songe que, dans la tradition platonicienne, il semblait convenu que même un dieu, et surtout un dieu, pratique la géométrie, alors il n'y a plus de limite quant aux auteurs possibles des figures dans le sable. C'est un problème métaphysique, de savoir si un dieu fait cela, et s'il a besoin de figures. Une cruche préhistorique ne permet pas de penser à un dieu, qui devait ignorer autant la faim que la soif.

Est-il possible d'étendre à volonté l'anecdote du philosophe naufragé à des reliquats culturels ? Certes, le préhistorien découvre sur ses fragments des ornements dits géométriques, mais il ne les considère pas comme des documents d'une activité géométrique. Nous percevons aussi comme des ornements des produits naturels, par exemple des microstructures organiques ou cristallines. Un savoir avancé nous empêche d'y rechercher une expérience médiate de l'autre, de penser au dieu qu'il se serait créé pour son contentement secret. Lorsque sont déterrées des constructions qui dévient de manière significative des mesures normales d'habitations humaines possibles, le problème apparaît de savoir si c'étaient là des habitations d'hommes ou seulement des représentations d'habitations, conçues comme des cités funéraires, ou comme des abris cultuels destinés à des êtres démoniques ou divins. Nous savons avec assurance que, sur notre planète, des auteurs inconnus n'entrent plus guère en ligne de compte. Si nous avions atterri sur une planète étrangère, nous supposerions à l'évidence que de telles formations ne peuvent en tout cas pas être des habitations d'êtres de type humain. Étant donné que les animaux

également construisent des habitations élaborées, l'espace de jeu pour une expérience étrangère médiate par simple perception est très éloigné d'une finalité.

Un problème limite de la médiation serait un monde de marionnettes et de robots. Ils pourraient donner à voir des modes de comportement intentionnels consistants, par des programmes intégrés, et mimer tout ce qui satisfait aux présupposés de présentification d'un sujet agissant. Il y aurait effectivement là une expérience étrangère, même si ce ne serait à nouveau que l'expérience médiate de la compréhension et de la compréhensibilité du concepteur et de ses programmes. Que l'on songe aux doutes de Descartes et à ce qu'un *genius malignus* pourrait ici se permettre. Nous assisterions à la rédaction d'un poème ou à la peinture d'une toile, et seule la répétition stéréotypée de cette réalisation éveillerait le scepticisme quant à une expérience étrangère immédiate.

Si le « vécu originel » de Friedrich Gundolf devait exister, alors ce serait pour Husserl l'unique histoire qui devait passer de sa vie dans ses œuvres et dans ses notes, et pas par hasard celle-ci : la visite au cabinet berlinois des figures de cire, dans la Friedrichstrasse, sans doute à l'époque de ses études sur la théorie de la perception auprès de Carl Stumpf. Nous possédons deux versions de cette histoire, celle rapportée par Hans Georg Gadamer, et celle qui se trouve dans le fonds posthume de Husserl. Je discute les deux, étant donné que le cours de l'été 1923 pourrait bien être une variante didactique réfléchie et que même une faute de mémoire tardive pourrait encore être significative. Selon Gadamer, ce fut raconté comme démonstration d'une illusion perceptive : à l'entrée du panoptique, et « à son grand embarras », une jeune femme aurait fait signe au visiteur, jusqu'à ce qu'il reconnaisse qu'il s'agissait d'une poupée[1]. Les notes de Husserl datent déjà du semestre d'hiver 1920-1921, pendant lequel il tint d'abord le cours sur la logique génétique, et elles ont été ajoutées ensuite à ce texte, retravaillé pour le cours du semestre d'été 1923, sous le titre « Choix de problèmes phénoménologiques », avec cette introduction conçue pour le cours, qu'il reprenait un vécu du temps de ses études berlinoises :

1. GADAMER, *Années d'apprentissage philosophique*, trad. fse d'Elfie Poulain.

Un jour, en train de satisfaire ma curiosité *[Schaulust]* au Panoptique, je vois à côté de moi, parmi d'autres spectateurs, une jeune fille qui, le catalogue à la main, regarde avec intérêt les mêmes objets que moi. Au bout d'un moment, la jeune fille me sembla suspecte. Je reconnus que ce n'était qu'une figure, une poupée mécanique destinée à tromper[1].

L'intérêt du phénoménologue est entièrement subordonné à la question par laquelle il passe à l'explication de ce récit : « Que se passe-t-il intérieurement dans un tel cas ? » Cet intérêt est entièrement absorbé par le problème de la modification antéprédicative de l'intuition, qui commence par succomber entièrement à l'illusion, puis connaît des moments d'hésitation et de doute, pour finir par entreprendre la rature de la donnée originelle au profit de la nouvelle évidence, c'est-à-dire par accomplir la négation en dessous du niveau du jugement. Dans les analyses de constitution de la négation ne cesse d'apparaître, fût-ce par brèves allusions, la poupée tout d'abord tenue pour un être humain[2]. Mais le léger embarras, ou amusement, selon l'auteur du récit, n'aurait pas la frappe du vécu originel s'il n'avait pas laissé ses traces dans l'ensemble du théorème de l'expérience étrangère. Et pour celui-ci, les propres notes de Husserl sont bien sûr plus productives que la version remémorée par Gadamer. Dans cette dernière, la poupée agit par une invite au visiteur ; sa mécanique stéréotypée doit avoir été rapidement découverte, et il faut déjà l'éloignement voulu du monde d'un futur professeur pour que les signes et le trait inévitablement érotique de la scène à l'époque aient pu le mettre dans l'embarras. La version de Husserl est plus délicate, parce que la poupée s'intègre dans le collectif des spectateurs, pour ainsi dire comme accroissement extrême de l'intensité du spectateur idéal avec le catalogue à la main. Ici également, le futur savant n'est pas sans connaître les scrupules obligatoires, car il satisfait, comme il le dit explicitement, sa joie à regarder, mais – circonstance atténuante – cette seule fois. C'est aussi pourquoi il faut un moment jusqu'à ce que la compagne muette de son plaisir puisse lui paraître suspecte.

1. *Husserliana* XI, p. 350. – L'édition allemande indique ici fautivement la page 305 de *Husserliana* XI *(NdT)*.

2. *Ibid.*, p. 33, 35, 59, 238, 268, 346 s. ; *Husserliana* XIII, p. 4, 22, 49.

Lorsque je disais qu'aussi bien la présentation génétique de la négation antéprédicative que le théorème de la perception étrangère auraient puisé dans cette scène leurs traits fondamentaux, je n'ai pas évoqué un troisième point de vue, qui est que se joue ici une part de la confrontation de toute une vie de Husserl avec le cartésianisme, qui à l'évidence est également entrée dans le concept de l'autre sujet comme d'un sujet résidant dans une chair et d'un centre de contrôle mettant en scène son comportement. Sans doute les conceptions des vieux cartésiens sur le mécanisme de la chair ont-elles dû paraître historiquement obsolètes même à Husserl, mais tout de même uniquement parce qu'ils avaient un concept hautement grossier de ce qu'il convenait d'appeler un appareil ou une machine. Mais dans le principe, et aussi loin que les structures mécaniques aient pu être repoussées dans la dimension microscopique, la chair est restée l'appareil de manipulation du sujet ; un appareil d'autoconservation dans le sens biologique, et de transmission de données perceptives dans le sens théorique.

C'est aussi pourquoi l'étudiant observateur dans le panoptique est si facile à mettre en compagnie d'une poupée, parce qu'il est l'observateur immobile de pièces curieuses *[Schaustücke]*, le prototype du sujet phénoménologique qui, métaphoriquement, fait face, tout aussi immobile, aux mouvements de son propre flux de conscience. Voilà pourquoi la scène dans le panoptique, classifiée comme un égarement unique du plaisir de voir, nous semble si fantomatique : les pièces curieuses apparaissent facilement elles-mêmes comme des spectateurs, si le spectateur est du même type qu'elles. Son attente est anachronique : qu'elles pourraient lui être présentées dans leur pure altérité, puisqu'il est de part en part retiré et non concerné. Qui est déjà résolu à ne maintenir envers le monde qu'une relation d'intuition pure peut avoir ressenti l'illusion du spectateur, dans cette sphère des illusions de figures du monde – visitées comme des curiosités, vendues au prix de l'entrée – de telle sorte qu'il n'en retienne que l'exemple typique du grand dérangement, de la négation établie par l'évidence, qui lui permettent de mesurer constamment ce qu'une telle évidence correctrice est capable de réaliser dans le travail de la conscience sur son unanimité, et donc sur son rapport à la réalité.

La déception paraît positive. Mais en dessous du schéma pour la future logique et du théorème de l'expérience étrangère

qu'elle procure, se trouve le trauma de la déception causée par une figure de cire, qui éveille immanquablement le soupçon que le spectateur pur se détache si peu lui-même de ce monde de figures artificielles qu'il peut sans peine être représenté en lui et avec les moyens de celui-ci. Husserl n'a pas pris en compte l'alternative du renoncement à l'accomplissement pur du plaisir de voir du phénoménologue. Pour lui, il ne restait que la percée conséquente jusqu'à une autre position envers le monde, l'extraction radicale du sujet phénoménologique, comme ego transcendantal, du monde contingent, jusqu'à ce qu'il ne soit plus que ce soi auquel les choses sont données, ce soi qui ne peut plus apparaître lui-même dans la sphère du donné, et qui n'y peut donc plus non plus être simulé.

Cela étant, il se trouve que le cas limite critique pour l'accomplissement descriptif de cet idéal du spectateur dans la phénoménologie n'est ni l'expérience étrangère, ni l'expérience transcendantale de soi, mais l'expérience de la chair propre. À la question d'où je sais à quoi je ressemble, ce qui importe est la base de départ de ce procédé par analogie que Husserl mobilise pour la perception étrangère : ce n'est que si je sais quelle est mon apparence que je peux accepter l'apparence d'un corps dans mon monde d'expériences comme étant adéquate à mon corps, et c'est seulement si je sais de quoi cela a l'air lorsque je me comporte d'une certaine façon que je peux comprendre, dans le sens de la subjectivité étrangère, le comportement de ce corps accepté en tant que chair étrangère. Et pour cela aussi, la scène dans le panoptique fournit le fil directeur : la spectatrice zélée se présente justement sous cette apparence de comportement que le spectateur réel connaît par ses représentations de la chair qu'il réalise dans sa propre attitude de spectateur.

Husserl en est venu à nourrir des doutes sur la capacité de support de cette base de la perception étrangère, certes pas très tôt, mais tout de même avec insistance. Dans une explication eidétique de ce problème, il ne peut être question de recourir aux moyens fortuits qui se sont installés lors d'une phase quelconque du processus culturel pour faciliter la perception de soi. C'est qu'en général les miroirs ne servent pas à découvrir ce qu'il y a de spécifique en soi-même, mais ce qu'il y a d'individuel, et d'individuellement altéré. Dans une note du 17 janvier 1927, on trouve exprimé que l'expérience de soi originelle ne

contient ni la liaison entre la chair et l'âme, ni l'aperception « moi-homme ». Exprimé plus brièvement, cela signifie que je suis incapable de me concevoir comme cet être vivant que je suis, en tant qu'un exemplaire de son espèce : « Dans l'expérience originelle de ma chair, celle-ci n'est pas séparable de son mode subjectif de modes de donations uniques[1]. » Une note en marge du manuscrit exprime cela encore plus clairement : « Il semble que, dans la sphère originelle, je ne peux pas expérimenter ma chair au sens plein comme un objet naturel... » Ce qui, là encore, est dit avec prudence : « Pourtant, là, je ne suis pas sûr » (*ibid.*, p. 42, n. 2). Je n'ai donc pas immédiatement l'expérience de moi qui doit être au fondement si je dois pouvoir dire de moi que je suis un homme et qu'il est possible qu'il en existe d'autres. Même si je sais, à l'origine, que j'ai une apparence, je ne sais pas encore pour autant quelle est cette apparence. La question : « Comment je me découvre moi-même en tant qu'homme » (*ibid.*, p. 470) reste donc pour le moins ouverte ; il n'y est plus répondu, avec l'assurance de la première théorie de la perception étrangère, que l'expérience de soi peut devenir la base de l'expérience étrangère.

Ce doute quant à l'immédiateté de l'expérience de soi conduit à l'inversion du concept originel. Ce doivent être les autres qui, par le genre de leur comportement, me donnent à comprendre – en ce qu'ils me traitent et m'acceptent comme un de leurs semblables – que je suis de leur espèce. Je me constitue comme homme à travers les autres, comme cet objet naturel spécifique ainsi nommé ; cela n'a, primairement, rien à voir avec mon expérience de moi, et ne doit donc pas être utilisé pour la décrire dans la constitution de la compréhension de soi.

Il s'agit ici d'une construction contraignante, qui est libérée des hasards d'un monde dans lequel il va de soi que tout un chacun sait par-dessus tout à quoi s'en tenir dans des questions aussi élémentaires. Le phénoménologue veut savoir comment peut être rendu compréhensible, par l'analyse de sa construction, ce qui va, là, de soi. Bien sûr, Husserl ne clarifie pas plus avant d'où les autres, de leur côté, savent à quoi ils ressemblent pour pouvoir me traiter comme l'un de leurs semblables. Contrairement à la théorie de l'expérience étrangère qui doit

1. HUSSERL, *Husserliana* XIV, p. 413.

tout miser sur l'assurance que les autres sont des sujets réels, et même transcendantaux, il peut rester indifférent pour la clarification de la question de savoir comment je me découvre moi-même en tant qu'homme, que ces autres m'aient déjà adopté comme sujet et non pas seulement comme une figure organique. Il se peut tout à fait que je sois expérimenté par les autres sur un mode non apprésentatif, et que je n'aurai jamais de certitude à ce sujet mais devrai persister dans le soupçon qu'ils pourraient me soupçonner d'être une simple simulation d'eux-mêmes, un automate, un robot, une poupée – je n'en ai pas moins l'assurance qu'ils sont absolument certains de ce qui doit leur être présenté là, dans quelque but que ce soit. Cela peut m'être tout à fait égal parce que je peux opposer à cela, pour ainsi dire de façon intégrative, ma conscience de moi-même. Une fois que j'ai appris que j'avais une apparence de chair humaine, le soupçon des autres que je ne serais pas un sujet, avec une expérience de chair interne pour cet extérieur, peut m'être indifférent, puisque c'est là mon évidence la plus assurée, celle dont tout cartésianisme a fait son point de départ.

On pourrait projeter ce résultat tardif du monde inversé de la perception étrangère sur l'ancienne scène dans le panoptique : si la figure de cire simulant une spectatrice avait la capacité de se réjouir de ses succès, alors l'étudiant Husserl honorant le zèle muet du spectateur serait encore une occasion de se réjouir de l'intensité et de la durée du succès de la mascarade, même après qu'il l'eut démasquée. D'un autre côté, considéré depuis les résultats phénoménologiques tardifs, le séjour durable de l'étudiant Husserl dans le panoptique aurait été la preuve par l'exemple qu'il n'aurait en tout cas jamais pu apprendre de ces muets compagnons de son espèce de quelle espèce il était lui-même, ni s'ils l'auraient accepté comme leur semblable. Peut-être que, souterrainement, la peur de toute une vie que la phénoménologie pourrait finir par succomber à la logique du solipsisme est-elle née de cette inversion presque inévitable de la scène du panoptique. Mais cette menace n'est pourtant pas encore rayée du monde par la proposition qui résume le thème de l'expérience de soi comme une partie de la nature : « L'autre est le premier homme, pas moi… Mais en tout cas, moi aussi, je ne suis homme pour moi que par interprétation[1]. »

1. HUSSERL, *Husserliana* XIV, p. 418.

J'ai conscience que le déplacement des origines de l'effroi devant le solipsisme dans le panoptique berlinois doit apparaître comme une surinterprétation, dans la mesure où l'on ne partage pas l'évaluation de cet unique vécu reconnaissable de son fondateur entré dans la phénoménologie. Cependant, on peut aussi considérer cette configuration « étudiant dans le cabinet des figures de cire » indépendamment de ses conséquences pour le fondateur de la phénoménologie, à savoir sous l'aspect de ce qui a, là, continué à aller de soi sans être remarqué, et qui donc, par là précisément, aurait dû devenir thème légitime de la phénoménologie ultérieure. En admettant qu'il se soit agi là de l'instant du devenir conscient d'un homme absolument, alors il faut se demander non seulement comment il aurait jamais pu se découvrir lui-même comme homme, mais avant tout s'il aurait jamais pu comprendre le sens de la différence, incontestablement remarquable et considérable, entre lui-même et les figures du cabinet.

Les figures de cire sont des pièces curieuses qui présupposent une intention de mise en scène – uniquement dans le cas limite, de tromperie –, laquelle n'est pas reconnaissable sur elles-mêmes, ce sont des sujets par conséquent qui pratiquent cela comme étant leur « manifestation ». À l'instant où il s'est vu trompé par la figure de cire, qui se tenait pour ainsi dire de son côté de spectateur, l'étudiant ne devait-il pas poser la question de la visée de cette tromperie ? Était-ce pour lui rappeler que le spectateur attentif avait oublié d'acheter le catalogue ? Ou bien n'était-ce qu'un amusement qui donnait l'occasion d'admirer la richesse d'invention des organisateurs, qui ne se limitait pas à la ressemblance des figures historiques exposées ? Mais quelle qu'ait pu être, ou pourrait être, la réaction de celui qui était concerné, elle n'est pas pensable sans une relation à d'autres sujets, qui n'apparaissent même pas ici, mais qui sont bel et bien présents par leurs intentions et leurs buts. Mais alors se trouve mise en œuvre, au moment précis où le spectateur a rayé l'expérience étrangère qui lui était suggérée, un autre degré d'expérience étrangère, celui de la médiateté. Autour du monde empirique présent des faux autres se dispose – si on l'exprime dans le langage ultérieur de la phénoménologie – un horizon d'autres absents, qui ne sont pas apprésentés à travers des chairs, mais au moyen de connaissances qui ne peuvent avoir leur origine motivante et technique que dans des sujets.

Il n'est bien sûr pas confirmé par les figures de cire d'espèce humaine que ces sujets absents doivent être d'espèce humaine, puisque les figures ne doivent pas représenter leurs auteurs, mais s'adresser à leurs spectateurs. Pour le cartésien, il ne peut être totalement exclu que les organisateurs d'une telle tromperie pour le plaisir de regarder seraient du genre du *genius malignus*, d'un dieu donc, que seulement à l'époque de son invention térébrante, on n'avait plus le droit de nommer comme les Grecs l'auraient encore nommé sans aucun doute, eux qui pensaient que les dieux n'étaient pas, ou pas toujours, exempts d'un « aveuglement », d'*até*, de ruse ou de tromperie. Mais l'étudiant ne pouvait-il pas conclure du fait qu'on lui avait demandé un prix d'entrée pour satisfaire son plaisir de regarder que les organisateurs avaient des besoins d'un genre qu'il connaissait, et qui pouvaient être satisfaits par un commerce de biens destiné à des hommes ? Par conséquent, pour saisir pleinement l'intention de l'organisation, il devait élargir le cercle des faits au-delà des objets à regarder qu'on lui proposait.

Supposons que le panoptique de la Friedrichstrasse de Berlin ait été conservé et puisse être visité aux archives Husserl de Louvain, on pourrait alors élargir la médiateté de l'expérience étrangère à la restauration de la situation historique dans laquelle un tel cabinet pouvait justement susciter de l'intérêt, et où précisément cette composition de ses figures pouvait générer une attraction maximale dans l'intérêt de ses organisateurs. Il serait possible qu'une telle expérience étrangère médiate, en lien avec d'autres connaissances, nous donne des renseignements plus précis sur le statut des contemporains que ceux-là mêmes auraient pu le faire en réponse à cet instrument aujourd'hui si prisé de l'enquête d'opinion. Il est bien sûr vrai que l'historien en sait toujours moins que ne le savait l'ensemble des témoins d'une époque ; mais est-ce vrai aussi des circonstances, extérieures et intérieures, que souvent la langue des contemporains est justement le moins à même de seulement formuler ? Je ne veux pas solliciter ici la valeur herméneutique ajoutée qui doit rendre l'interprète supérieur à l'interprété, mais l'un des fondements de ce théorème est tout de même le caractère douteux de l'axiome phénoménologique de la transparence du sujet à lui-même, et à plus forte raison de son privilège à pouvoir donner des renseignements optimaux sur ses expériences et ses états. Mais alors, le principe herméneutique exige la préférence pour l'expérience étrangère médiate.

Anthropologiquement aussi, ce serait d'une importance capitale, puisque cela permettrait de se représenter avec une prégnance unique le processus d'extraction de fonctions de la chair dans la sphère des connaissances culturelles. La charnelité n'est pas encore la valeur limite de la présentification de l'autre sujet.

L'apprésentation par la chair n'est qu'un cas particulier de la présentification de sujets au travers d'un monde culturel dans lequel se présentent des hommes pour autant qu'ils visent des besoins humains. Nous connaissons d'autant plus précisément cette visée par l'immédiateté de la connaissance de nos propres besoins qu'ils sont plus élémentaires. Il peut être extrêmement difficile de satisfaire des besoins exotiques. Les hommes ne se rencontrent pas par prédilection dans la simultanéité de la confrontation de leurs chairs comme instruments de leur reconnaissance mutuelle en tant que sujets. Ce sont des mondes de vie qui se rencontrent, des horizons de besoins présentifiés, tout comme dans des circonstances civiles ce n'est pas primairement la chair d'un autre que l'on rencontre, mais son habillement, sa maison, son automobile, son statut. Tout cela, y compris l'habillement, peut être de telle nature que la spécificité de la chair de celui qui réside dans de tels habitats et qui les remplit est plutôt cachée qu'elle n'est communiquée.

Néanmoins ici, comme dans bien d'autres cas, c'est l'autoconservation qui est le critère fiable. Plus la relation d'une sphère de besoins saisissable par des connaissances relatives à l'autoconservation est exacte, plus précisément l'expérience étrangère médiate est renvoyée à la sphère de besoin qui lui est familière. Des certitudes théoriques sur lesquelles nous avons été, historiquement, motivés à miser, peuvent rester tout à fait inaccessibles dans l'expérience étrangère. Car, la faiblesse de la théorie husserlienne de l'intersubjectivité pour la constitution de l'objectivité théorique réside précisément en ceci qu'elle n'ouvre aucun accès au noyau des réalisations réflexives du sujet étranger. La certitude de soutènement dont part la phénoménologie, comme l'ensemble de la philosophie des Temps modernes, le *cogito* de Descartes, apparaît inévitablement dans le langage sous le type logique de la conclusion,

mais il ne peut justement pas remplir sa fonction comme telle, parce que tout processus de pensée discursif se déroule dans le temps, et ne peut maintenir présente l'évidence absolue exigée de chacun de ses pas. Le langage est ici aussi impuissant que l'expression du visage : quoi que ce soit qu'un autre puisse, en le jurant, me communiquer sur l'évidence qu'il a atteinte de son *cogito*, cela n'atteint dans le mien aucune évidence que je pourrais établir à chaque instant, et ne constitue donc pas une valeur transcendantale égale entre les sujets participant à l'intersubjectivité. Ce qui est décisif pour chaque ego dans une telle alliance ne devient accessible pour aucune forme de l'expérience sur la chair, sur le langage ou sur des connaissances. Sous la sévérité des exigences que la phénoménologie s'est résolue à partager avec le cartésianisme, il n'y a pas d'intersubjectivité. Là-dessus repose la nécessité pour le phénoménologue de recourir à une autre théorie du temps, qui rende possible de maintenir ensemble dans un présent les actes discursifs.

L'ambition théorique la plus haute, dont nous venons de voir retiré l'accomplissement à toute expérience d'autres sujets, est également par là, si notre critère est bon, le plus éloigné possible du domaine de la simple autoconservation. Parler de l'autoconservation de la raison dans l'évitement des contradictions et des ruptures de consistance est plutôt, pour une conscience « pure », une métaphore absolue. La raison, dans n'importe quel monde et pour n'importe quel être, ne peut que signifier l'évitement de la rupture qui priverait nécessairement de son entendement n'importe quel sujet, fût-il divin.

C'est l'amoindrissement de la relation à l'autoconservation de la chair qui nous apprend le mieux ce qu'est un bijou et ce qu'est un ornement, ce qu'est un détournement culturel d'ustensiles. Plus les connaissances s'éloignent de cette fonction, et d'autant moins elles portent en elles les caractéristiques de la projection de l'organisme spécifique. Un bijou peut être encombrant pour la surface et pour la sensibilité de la chair, il peut l'importuner et la déformer au-delà de la frontière de la douleur. Il appartient à la visibilité ostentatoire qu'elle peut inclure des moments de mépris de la chair. Pouvoir souffrir pour paraître beau est une formule fondamentale de cet état de choses, vérifiable par l'ethnologie dans le monde entier. Peut-être relève-t-il entièrement de la sphère sexuelle, dans laquelle

la présentation du désintéressement inclut celle de la disponibilité aux fonctions protectrices et conservatrices.

La chair est réelle dans cette qualité de n'appartenir qu'à moi, en tant que pôle de référence de l'autoconservation. Tirer cela au clair pourrait être le sens des expériences de pensée critiques de Husserl qui tendent à un dédoublement de la chair et à un amoindrissement de la qualité egoïque de la chair : « On pourrait soulever le problème de savoir s'il est pensable qu'un moi ait, de fait, plusieurs chairs[1]. » La libre variation s'en prend à l'identité entre le moi et la chair, en imputant que celle-ci pourrait, comparativement, ne pas être aussi solide que doit l'être l'identité du moi dans le temps si celui-ci doit pouvoir apporter des réalisations objectales et rationnelles. De fait, l'investissement de la chair propre en qualités égoïques – s'il est possible que quelque chose soit appelé ainsi – n'est de toute façon pas homogène. C'est ce qui apparaît déjà dans la répartition de la sensibilité létale : dans le vœu apotropaïque répandu de la fracture du cou et des jambes[2], le fait de perdre la tête, qui est déjà un cas limite de la perte mentale de soi, est de gravité inégale. La signification égoïque particulière qu'ont la tête et les mains les accentue aussi dans le rapport au pôle de l'autoconservation. Lorsque la variation imaginative cou et bras se présente de façon de plus en plus prolongée, elle éloigne simultanément les organes sensoriels principaux du centre de leur sauvegarde et du centre de gravité du corps, et il est clair que l'autoconservation reste tributaire de celui-ci, même si la capacité d'affectation immédiate de la qualité égoïque devrait être apte à la distanciation voulue.

L'expérience de pensée n'est pas si déplacée, car lors de l'érection du corps à la verticale dans le processus d'hominisation il est arrivé quelque chose de comparable. Il y a dans ce processus, sans lequel l'auto-érection serait demeurée sélectivement inefficace, une sorte d'effet périscope. Il présuppose déjà la coordination optique et tactile avec les mains, par le déplacement des yeux à l'avant du crâne, parce que ceux-ci

1. Husserl, *Husserliana* XIV, p. 483.

2. Il s'agit d'une expression apotropaïque typiquement allemande ; à quelqu'un qui entreprend une entreprise dangereuse, on souhaite qu'il se brise le cou et les jambes, de même que les Français ne souhaitent pas « bonne chance » mais emploient dans ce cas le mot de Cambronne *(NdT)*.

permettaient l'obtention de fonctions perspectivistes fondées dans le champ proche de l'environnement, qui permirent de maîtriser rapidement par la verticalisation, l'horizon optique élargi. La libre variation ne peut débuter qu'avec ce qui est déjà là, donc l'effet périscope. On peut se le représenter à ce point renforcé que la partie du corps pourvue d'organes sensoriels et séparée de la base flotte par-dessus ce corps en se mouvant librement, et lui procure des signaux pour des attitudes préventives. Ce que les reptiles ratèrent lorsqu'ils se sont élevés dans les airs pour voler, c'est-à-dire compléter la position optique conquise par des extrémités avant coordonnées et efficaces, qu'ils avaient déjà spécifiées sous forme d'ailes, serait atteint par l'être à double chair que nous avons imaginé. De plus, il aurait liquidé la problématique de l'organisme érigé, qui est de montrer beaucoup de dos, en ce que le sens optique autonomisé se meut librement dans l'air et autour de son axe, réalisant pour ainsi dire le rêve de Christian Morgenstern dans lequel on peut voir son propre dos avec des jumelles.

Cependant, ce n'est toujours pas là l'accomplissement des conditions de l'expérience de pensée consistant à dédoubler la chair d'un moi identique. Si le sens fictivement séparé était la chair dédoublée, il serait pour le moins douteux que le mouvement du tronc serait encore le mien, et que la douleur qui pourrait s'y faire sentir serait encore mon ressenti qui me parcourt. Je verrais maintenant certes plus *de moi*-même qu'auparavant, mais pourtant même maintenant pas encore *moi-même*, ni ne deviendrais spectateur de moi-même, ce qui présupposerait avant tout le détachement émotionnel du corps de base. C'est que le spectateur ne doit justement pas être celui qui éprouve réellement lui-même sur scène les joies et les peines – cela réduirait à néant l'effet tragique selon Aristote.

Dans une forme préalable de son expérience de pensée, Husserl avait déjà, dès 1914 ou 1915, posé la question de savoir si l'on pouvait observer soi-même ses propres mouvements par « extension *[Hinausschieben]* du corps de chair[1] ». Il ne reste alors plus qu'un pas jusqu'à la réflexion plus tardive : « Car je pourrais tout aussi bien me représenter que ma chair s'envole visuellement, tandis que les apparitions se déroulent de telle sorte que je continue à voir depuis mon ici, et que la chair finisse

1. Husserl, *Husserliana* XIII, p. 282.

alors par disparaître à l'horizon, selon les modifications et les raccourcissements perspectivistes connus[1]. » Husserl pense que seuls les vécus haptiques pourraient ne pas obéir à cette conception. Mais c'est manifestement faux ; car sinon je devrais justement pouvoir me représenter ce dédoublement recherché en pouvant regarder en arrière, depuis ma chair qui s'envole, sur moi en tant que celui qui reste là. Mais c'est exactement cela qui se révèle irreprésentable : en regardant en arrière, je ne peux que constater que j'ai disparu de là où j'étais à l'instant encore. En regardant le mouvement de mes mains, uniquement innervées par moi seul, et en observant ce qu'elles font, il m'est aussi peu possible d'être pur spectateur que lors des jeux d'ombres que ces mains provoquent, aussitôt que j'ai compris que ce sont elles.

Je ne puis donc jamais avoir devant moi la totalité de ma chair, mais seulement les parties d'elle qui peuvent se trouver dans mon champ visuel. Si je voulais étendre cette expérience au tout, je serais pris dans la contradiction qui avait rendu totalement incompréhensibles les expressions « ici » et « là-bas ». Et cela vaut justement aussi pour cette imagination de la chair propre qui s'envole : aussitôt qu'elle passe dans le « là-bas », c'est un corps avec lequel je ne peux plus être identique, parce que je reste indissolublement lié à l'ici. Quoi que ce soit qui pourrait jamais m'apparaître comme un là-bas, bien que se trouvant exclusivement innervé dans ma disposition, ne serait toujours à nouveau que partie de ma chair propre, et comme telle, intégrée à la totalité de l'autoaffection pour l'activité comme pour la passivité. Je ne ferais toujours qu'observer mon organe, pas ma chair – et je cesserais d'être spectateur aussitôt que je prendrais conscience de ma disposition et de mon affectibilité passive. C'est pourquoi Husserl a eu raison de mettre un grand point d'interrogation en marge de son manuscrit de 1914-1915 à côté de la phrase : « Mais puisque par principe mon corps, malgré son "ici", ne pourrait être que corps et pas chair, il n'y a pas de contradiction à ce que je (à l'exception du je ayant une chair) puisse être ici et voir le corps de chair là-bas ; ce n'est que factuellement, parce que mon corps est chair, que je ne peux pas le voir extérieurement. »

1. *Ibid.*, p. 418 ; Bernau, septembre 1918 : « À propos de la doctrine de l'empathie » ; voir trad. fse de N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité* I, Paris, PUF, 2001 p. 336 (ici, notre traduction, *NdT*).

On peut se demander s'il existe seulement une raison solide pour que Husserl s'impose, à ce moment-là, de telles tâches de pensée. Pourtant, il écrit cela peu d'années après l'introduction à l'interprétation transcendantale du sujet phénoménologique ; il ne pense pas encore résolument à la pluralisation de celui-ci en tant que celle des sujets absolus qui peuvent apparaître dans l'autocertitude de tout sujet mondain. Mais si le sujet absolu n'était en dernier ressort qu'un, alors il devrait pouvoir observer la pluralité des sujets psychiques-mondains qu'il a posés dans leurs corps de chair – et s'il tenait des monologues dans sa solitude absolue, il serait en droit de se dire : là et là et là je vais, je me tiens, je suis couché et je suis assis. La pluralisation de la subjectivité transcendantale évite de telles absurdités extra-mondaines, mais elle crée de nouveaux et d'autres problèmes de la « charnellisation ».

Le dédoublement imaginatif de la chair ne se laisse penser jusqu'au bout que par analogie avec, par exemple, les extrémités de la chair. Si nous avions deux chairs, il ne serait pas exclu que l'attention de la conscience puisse transiter d'une chair à l'autre, comme il est possible de façon limitée pour des organes présents en double. Je puis me concentrer entièrement sur les activités d'une main, je peux fermer un œil pour supprimer la perspective, je peux me boucher une oreille pour ne tendre l'autre que dans une seule direction. Mais cela justement, que deux chairs pourraient être des organes disponibles de la conscience centrale, n'est pas l'intention de l'expérience de pensée ; car dans le fond, ce n'est là qu'une inexactitude langagière, dont le correctif serait que mon unique chair a deux extrémités, qui sont disposées symétriquement et ont l'apparence de chairs autonomes. De même que, dans tous les efforts pour échanger l'ici et le là-bas on retombe toujours sur l'ici, qu'il est impossible de quitter, dans toutes les libres variations sur la chair, on retombe toujours à nouveau sur son unicité pour chaque moi. Si l'on veut tout de même pousser l'expérience du dédoublement à son extrémité qui n'est pas descriptible plus précisément, alors il reste une dernière et décisive question test qui résout le dilemme, quelle que puisse être sa structure : l'identité du moi se trouve là où convergent les services de l'autoconservation et où va, en cas de crise, la décision de l'autoconservation. Au sens le plus strict possible, « ma » chair serait celle au profit de laquelle je renonce à l'autre. La chair se

définit comme le centre de référence de toutes les réalisations de l'autoconservation. Si elle devait pouvoir être dédoublée, alors serait au point zéro de ce système référentiel celui à qui profiteraient réellement les apports de ces réalisations, l'autre se révélerait comme n'en étant que l'émissaire.

À peu près simultanément avec l'expérience de pensée du dédoublement de la chair se trouve l'évocation de l'état de fait contraire, celui de la rencontre par expulsion de deux chairs. Ce qui doit être évoqué est la possibilité du renoncement au point zéro, c'est-à-dire au point de référence de toutes les orientations :

> Ce serait une idée amusante que de se représenter un tel rapprochement et une expulsion de cette sorte, pour ainsi dire même si d'autres sujets sont déjà constitués, sous la forme suivante : deux personnes entrent en collision. En s'embrassant intimement, elles auraient subitement perdu leur propre chair, qui aurait été propulsée en dehors d'elles-mêmes, et se seraient retrouvées être le sujet de la chair de l'autre[1].

La substitution est relativement facile à réaliser ; Julien Green l'a décrite dans son roman *Si j'étais vous*[2]. Les difficultés commencent lorsque l'on envisage cet état de fait que l'histoire du moi est essentiellement une histoire de sa chair, et que les souvenirs de cette histoire, par exemple avoir des douleurs ou ressentir de la joie, ne peuvent guère être abstraits de la disposition individuelle de cette chair. Si je ne peux pas savoir ce que cela signifie concrètement lorsque quelqu'un d'autre me dit : « Je ressens des douleurs », c'est précisément pour cette raison qu'il a une autre chair que moi, et que je ne pourrai jamais en avoir une autre que la mienne. Car, que pourrait être une objectivation de la douleur, si ce n'est que, dans l'histoire de ma conscience, j'aurais pénétré dans diverses chairs et j'en aurais expérimenté les sensations douloureuses, de sorte que je me serais familiarisé avec des sphères diverses de sensations qui seraient devenues comparables ?

Ici également, il nous faudra tenir compte de la considération de Husserl que le souvenir doit se transporter par empa-

---

1. HUSSERL, *Husserliana* XIV, p. 483 (janvier-février 1927) ; trad. fse *Sur l'intersubjectivité*, p. 367.
2. Paris, Plon, 1947 *(NdT)*.

thie et apprendre à vivre dans le moi passé comme si c'était un moi étranger. On sait à quel point il est difficile de se souvenir d'une douleur subie de telle sorte que l'on puisse la comparer à une douleur que l'on est en train de devoir endurer. Il n'y a donc pas, dans l'expérience de la chair propre, de traits objectivables qui appartiennent si essentiellement à l'histoire de l'ego qu'il devienne douteux de savoir s'il resterait identiquement cet ego-là s'il était transposé dans une autre chair. On ne pourrait, en fin de compte, envisager le fusionnement de chairs en une seule chair que si quelque chose de tel était également possible chez les sujets qui ont résidé dans ces chairs séparées ; mais que deux moi *[Ich]* deviendraient un seul, c'est à nouveau tout bonnement irreprésentable, parce que celui-ci devrait en être un troisième, qui n'a rien à voir avec les deux dont il doit prétendument être issu. Mais alors le processus de la fusion est la mort des sujets qui y ont été impliqués. Un moi ne peut pas avoir deux histoires, et il ne serait pas ce moi-là s'il avait l'histoire d'un autre, ou s'il l'avait encore en plus. Car, dans la temporalisation de ses expériences, cela signifierait qu'il aurait dû se trouver simultanément dans des situations différentes, et dans le cas limite, qu'il aurait dû, à un quelconque point temporel passé, se faire face à lui-même.

En outre, la fusion des chairs conduirait nécessairement à demander à laquelle des deux parties se rapporterait, en cas de crise, le gain de l'autoconservation. Il apparaîtrait alors de façon incontestable que l'un des deux corps serait accentué comme celui qui a été fondu-avec, et qu'il n'expérimenterait pas l'identification pleine, de sorte que, ici également, par cette dé-cision *[Ent-scheidung]*, une chair deviendrait l'organe de l'autre. Afin que ce mouvement de pensée ne semble pas totalement absurde, prenons le cas d'un type de sport dans lequel la fusion des chairs serait un avantage, et dans lequel la motivation pourrait être aussi forte qu'elle l'est actuellement chez des sportifs de pointe pour les disposer à modifier sans égards leur propre corps. Alors ce processus nous mettrait sous les yeux l'expression de l'instrumentalisation totale de la chair au profit de la conscience de soi du sujet ; une sorte d'extraction qui désolidariserait cette instance qui rapporte à soi le succès de la réalisation, par différence avec la charnellité, qui l'a pour ainsi dire aidée à atteindre ce succès. Au lieu du pôle de référence de l'autoconservation, nous aurions alors celui de l'auto-accroissement, de l'auto-élévation, par où l'identité entre instance de soi et chair serait à ce point relâchée que la chair ne serait plus que l'organe de cette instance. Ce présupposé permet soudain de réaliser l'expérience demandée de la fusion de deux chairs de telle sorte que nous avait préalablement semblé réalisable le dédoublement de la chair en tant que celui de deux organes symétriques, par analogie des extrémités.

4
Corps étranger et chair propre

Le corps étranger et la chair propre se distinguent par le degré de la qualité de familiarité. La chair propre est pour ainsi dire expérimentée de l'intérieur, elle est proche du degré de familiarité et de certitude de la réflexion intra-subjective. Mais parce que la phénoménologie surestime la réflexion, elle évalue aussi faussement l'expérience de la chair propre. Elle méconnaît tout d'abord le moment de l'inaperçu, de la pure médialité, ce moment qui permet à la chair, dans sa constitution normale, de ne pas du tout se faire remarquer. Et elle méconnaît ensuite le moment d'étrangeté qui se produit sitôt que la chair propre se fait un tant soit peu remarquer, sort de sa serviabilité sans résistance. La particularité descriptive extrême en cela est que la chair en vient à se faire remarquer, à devenir visible comme opacité, mais aussi comme incontournable autoprésentation, en étant vue par d'autres, dans la visibilité. Elle est alors ce qui est le plus étranger au sujet, dans la mesure où elle doit décider en tant que quoi elle veut se présenter dans la visibilité des autres.

Pourquoi ces déplacements descriptifs dans la phénoménologie ? Parce que l'expérience de la chair propre est la pré-condition contraignante pour que l'expérience étrangère puisse seulement devenir possible. Car l'expérience étrangère est l'acceptation des présupposés que, en présence d'un corps étranger spécifiquement identique, sont pour ainsi dire données en même temps des structures internes qui laissent apparaître l'expérience de la chair propre comme un *adnex* de l'expérience interne, de la réflexion, et même de la réflexion transcendantale. Celles-ci forment une sorte de continuum dans lequel il ne

doit en tout cas pas exister la moindre différence spécifique si l'ensemble du mécanisme de l'apprésentation doit seulement pouvoir fonctionner. C'est pourquoi rien n'importe davantage que de comprendre la chair propre, jusqu'à la limite de sa peau, comme une sphère propre homogène, à laquelle peuvent même être intégrés des éléments non organiques, comme des dentiers, des lentilles de contact, des prothèses, des vêtements, des véhicules, des outils. Mon habillement co-appartient à mon ici. Husserl parle « de l'unicité de mes vêtements avec moi, aussi longtemps que je les porte », mais aussi de « l'unicité avec mon bureau, aussi longtemps que j'y suis assis, que j'écris en m'appuyant constamment dessus ». Les objets liés entrent dans la qualité d'objet nul de la chair : « La chair a acquis pour soi l'objet qui était auparavant là-bas, à droite, à gauche, dans le proche, dans le lointain, devant moi, etc. de telle sorte qu'il perd son là-bas, qu'il perd les modalités d'orientation et entre dans le mode d'expérience nulle qui est unitaire pour toute la chair, ensemble avec ce qu'elle a acquis[1]. » Le prédicat de la familiarité, de la qualité homogène nulle entre sujet et chair propre domine la description phénoménologique.

Surgit la question : est-ce qu'il peut en aller ainsi ? Si la chair propre n'était donnée qu'en qualités de familiarité, elle n'aurait pas aussi en elle des moments d'étrangeté de la corporéité physique, des « estrangements » – au milieu du complet épanouissement dans la disponibilité pour la volonté – provoqués par des facteurs de non-disponibilité comme la lourdeur, la fatigue, la sensibilité à la température, etc., c'est alors qu'il n'existerait pas de voie allant de la chair propre, en tant que chair absolument unique, vers la chair étrangère. Car cette voie passe tout d'abord inévitablement par une objectivation de la chair propre comme également-corps, afin que puisse seulement être accomplie la mise en équivalence d'un corps étranger spécifiquement analogue avec un également-chair dans la direction inverse. Parce que ma chair est aussi corps, les autres corps doivent aussi pouvoir être des chairs. L'étendue des corps perceptibles, qui peuvent par principe aussi être des chairs, n'est limitée que par l'analogie spécifique du « avoir-la-même-apparence-que-moi ». Cette structure compliquée est nécessaire justement parce que la toute première expérience de

1. HUSSERL, *Husserliana* XV, p. 274.

la chair propre est celle d'une unicité au milieu de l'ensemble de notre expérience, une « unicité absolue, qui ne permet de se représenter aucune pluralité » (*ibid.*, p. 254). Cette unicité de la chair propre correspond à celle du moi propre, qui est trouvé comme tel dans la réflexion, qui ne peut être qu'une unique fois, et cette fois-là comme étant le mien. La résistance à seulement accepter d'autres moi doit tout d'abord être déployée descriptivement, dans toute sa massivité et son insurmontabilité, pour comprendre ce qui seul peut la rompre. L'évidence présomptive de la chair unique doit être réfutée, et toute réfutation est d'emblée placée sous le soupçon de la contradiction.

Le moi, pour autant que, par essence, il ne peut être qu'unique, peut-il exister en plusieurs exemplaires, au pluriel ? Dans un tel contexte descriptif, on voit avant tout, à quel point d'emblée le dualisme classique chair-âme devient indifférent. Mais ce sont justement ses motifs qui doivent être pris au sérieux s'il doit seulement être possible d'édifier l'expérience étrangère en partant de l'expérience propre, de la représenter selon sa possibilité, selon la fondation des significations qui apparaissent en elle.

En effet, la certitude transcendantale n'est pas même, dans son unicité, totalement la mienne, mais ne m'est donnée que par rapport à mon actualité momentanée : à l'instant où j'ai conscience, je suis, dans cette conscience, absolument certain de moi comme existant. N'oublions pas qu'une phénoménologie ne devient possible que si cette momentanéité peut être descriptivement élargie, lorsque dans la réflexion sur cette conscience même quelque chose peut être retenu avec la même évidence que celle qu'elle avait au moment de sa production. En d'autres termes : tout ce qui n'est plus présent aigu ne doit pas être totalement du passé. L'ensemble de la phénoménologie de la conscience intime du temps sert à garantir ce présupposé, surtout la rétention, avec la démonstration que cette conscience du temps elle-même ne pourrait pas même exister si le présent était une exclusivité ponctuelle, uniquement délimitée strictement par le pas-encore et le déjà-plus. Pour être précis, il n'y a pas, là non plus, de pluriel ; il n'existe qu'une certitude transcendantale, celle du *cogito*, que le phénoménologue doit pour ainsi dire contraindre à rayonner sur son voisinage immédiat, dans le sens d'un élargissement de l'horizon. C'est pourquoi la phénoménologie est avant tout une saisie de la structure de tout

ce qui est co-donné. C'est vrai aussi du phénomène de l'apprésentation ; elle pille, pour ainsi dire également dans l'espace, la co-donation une fois qu'elle est découverte.

Par conséquent, il importe au phénomène de la charnellité de porter au moins aussi bien l'auto-expérience de l'unicité que celle du pluriel par principe encore possible. Il y a finalement ici la contrainte de passer au pluriel y compris au niveau transcendantal. Seulement demeure alors toujours la question de savoir si les assurances pénibles, pour ne pas dire crispées, de la raison, qui avaient justement été créées par la singularité transcendantale, doivent à nouveau être gaspillées, pour ne pas rester le *solus ipse*.

Aussi longtemps que le jeune Husserl avait tenu à une sorte d'objectalité idéelle, la pluralité des sujets allait pour lui de soi, n'était en tout cas pas un problème. Ils étaient pour ainsi dire rationnellement uniformisés par l'identité de leurs objets idéels, mis au pas, intégrés. Le pluriel devient actuel et difficile lorsque le renoncement, jamais proclamé mais qui s'ensuit nécessairement, aux objets idéels crée l'énigme de savoir comment les nombreux peuvent n'avoir qu'une raison. À moins que l'on ne cherche alors à se réfugier dans le beau « miracle » de l'accord *[Übereinstimmung]*, que Husserl a encore incompréhensiblement repris dans la deuxième édition des *Prolégomènes à la logique pure*. Il ne suffirait pas au philosophe, écrit Husserl dès la première édition, de s'y retrouver dans le monde, de prédire le déroulement futur des choses, ou de reconstruire le déroulement passé au moyen de lois, mais il voudrait encore clarifier l'être des concepts utilisés ce faisant : de cause et d'effet, de chose et de processus, d'espace et de temps ; mais pas seulement cela, mais aussi et plus loin, comme il est ajouté dans la deuxième édition, (clarifier) « les affinités admirables que possède cet être avec l'être de la pensée, qu'il puisse être pensé, de la connaissance, qu'il puisse être connu, des significations, qu'il puisse être signifié, etc.[1] ». On voit jusqu'où cela remonte, bien que dépassant déjà le programme des *Recherches logiques* et anticipant d'une décennie sur les *Idées* ultérieures.

L'exemple de l'organe corporel auparavant étranger et intégré à la chair propre, habillement, véhicule, outil, montre

1. Husserl, *Husserliana* XVIII, p. 255.

qu'une telle intégration ne repose pas sur un mécanisme structuré spatio-temporellement, mais doit être reconduite à des actes, c'est-à-dire à des intentions. Husserl aurait peut-être vu cela plus clairement s'il avait remarqué dès l'analyse de la conscience du temps que le présent élargi, l'horizon du phrasé de la protention et de la rétention, est également conditionné et variable intentionnellement. L'empan de la conscience est légitimement variable de telle sorte que la portée de la rétention dépend de l'envergure de la protention. Le phénomène nous est familier à travers la capacité de former une phrase longue et compliquée et d'en conserver la structure à l'esprit, c'est-à-dire de tendre l'arc du phrasé par-dessus la protention et la rétention. Cette possibilité est dépendante d'un projet entièrement protentionnel de la phrase. C'est dans la protention qu'est projetée et préparée la structuration, le contenu morcelé de la phrase et du même coup sa longueur potentielle, c'est-à-dire l'espace de contrôle de présent nécessaire à la rétention. Des phrases qui se forment de manière additive, qui, factuellement et fortuitement, se révèlent trop longues, alors que cela n'avait pas été prévu dans le projet, se distinguent nettement des autres, et ce sont des phrases qui échouent, ou bien parce que le fil de la rétention se rompt, ou bien par leur construction hétérogène contraire à l'intention d'unité.

Le dilemme de l'analyse de la conscience du temps est tout à fait analogue à celui de la construction du sujet possédant une chair propre d'une part, et à celui de la constitution du corps étranger comme également-chair et également-sujet d'autre part : plus la charnellité propre est structurée de manière homogène comme charnellité unique, plus il devient difficile de passer de la corporéité du spécifiquement analogue dans la « également charnellité » du sujet étranger. Pour la conscience du temps, cela implique : plus le présent élargi est édifié de manière homogène à partir d'impression originelle, de protention et de rétention, plus tout ce qui est ressouvenu devient hétérogène et étranger, même le moi ressouvenu dans lequel doivent en tout premier lieu être réalisés des actes d'entraînement à se-vivre-dans..., des actes d'empathie. Étant donné que l'effort de la phénoménologie devait être entièrement tendu vers l'élargissement du présent actuel au profit de la sécurité de la théorie de la connaissance, ce n'est qu'en un second temps que viennent l'assaillir ses problèmes, tels que

l'étrangeté du moi pour lui-même, en tant que passé et dont il faut se ressouvenir, c'est-à-dire l'identité de la conscience de soi. Pas de doute, cela également appartient à la consistance garantie des expériences qui ont progressivement été acquises et formulées.

Montaigne a dit que rien ne nous était plus éloigné que nous-mêmes. C'est, d'une part, l'antithèse la plus accentuée à l'euphorie descriptive et réflexive de la phénoménologie, et d'autre part la détermination du degré de difficulté de son obligation de travailler des approximations *[Annäherungen]*. Car ce n'est pas la moindre faiblesse de la phénoménologie que sa différenciation hyper-accentuée entre le concept et l'intuition, c'est-à-dire entre intention vide et comblée. Pour cette raison, il échappe au phénoménologue qu'à l'intérieur de l'intuition elle-même également il existe les valeurs extrêmes du degré de vide et du degré de comblement. Concernant les différences qui se présentent dans l'intuition, dans ce cas entre sensation originelle et sensation originelle passée, Husserl dit : « On ne peut, là, rien dire de plus que : vois [1]! » Mais aucun regard sur un objet donné ne perçoit celui-ci comme autodonation en personne, mais comme une considération dont les particularités décident du déroulement ultérieur de l'intentionnalité : détournement ou séjour, rapidité ou concentration *[Nachfassen]*. Dans cette donation, l'objet lui-même n'est rien d'autre qu'un signe, qui peut être pris comme interdiction ou comme invitation, comme croisement ou comme sens unique. C'est-à-dire un signe de lui-même, si paradoxal que cela puisse paraître, et pour lui-même, par où « soi » ne peut toujours que vouloir dire que le signe est une indication de la possibilité de l'autodonation du degré d'intuition comblé, ou bien de sa dimension infinie d'esquisses. Il n'y a donc pas de différence aiguë entre le concept, qui renvoie à l'intuition, et l'intuition de tout premier degré, qui renvoie également à l'accomplissement d'elle-même, et ne se contente pas de dire : Vois ! mais aussi : Regarde mieux !

1. HUSSERL, *Husserliana* X, p. 374.

CHAPITRE XI

VARIATIONS DE LA VISIBILITÉ

Il y a, dans l'anthropogenèse, une antinomie élémentaire : d'une part, le devenir-homme est initié et régulé par le principe de la « mise hors circuit du corps » (Alsberg), donc par la perte de fonction du système organique au profit de l'habitat culturel ; d'autre part, c'est précisément en cela et par là que l'organisme lui-même devient manifeste comme « chair », accentué comme pôle de référence de toutes les substitutions intervenant pour lui, mis à nu, dans le double sens de l'exposition organique et optique. Ce qui est souligné dans cette manifestation est lié avec l'auto-érection primaire, avec le saut évolutif de l'optique de cet être vivant, par lequel il élargit d'un seul coup son horizon perceptif, tout d'abord, sur le plan sensoriel, puis à nouveau dans le concept, et acquiert un avantage unique sur la scène de la vie sur tous ses rivaux.

Mais ce pouvoir voir exposé est simultanément un pouvoir être vu exposé.

L'observateur théorique de cette scène originelle, durant laquelle le prédécesseur de l'homme sort de la forêt tropicale tertiaire qui se rétrécit pour entrer dans la savane, considère sans plus ces conditions radicalement modifiées de l'optique : celui qui veut ici être le premier à voir le fait en risquant d'être le premier à être vu. Mais le sujet de ce changement de biotope n'a pas connaissance de son tardif observateur théorique. Comment en vient-il à prendre conscience que, à la différence de la vie dans la forêt vierge, le pouvoir être vu appartient aux facteurs fondamentaux de sa nouvelle forme de vie ? Ce n'est pas un hasard si ces facteurs déterminants de l'existence humaine, voir et être vu, dans leur forme tardive délestée du risque et de l'effort, deviennent pure jouissance de la civili-

sation, par exemple sous la figure du flâneur. – Le phénoménologue devra se rendre à l'évidence qu'il ne va pas de soi d'avoir de la visibilité. Car cela ne signifie pas seulement et primairement de savoir *quelle* apparence on a, mais encore plus primitivement, *que* l'on a une apparence.

La visibilité n'est pas seulement le simple état de fait que l'homme est un être corporel, et donc physiquement « visible », c'est-à-dire un rayonnement du type de ceux contenus dans la lumière du soleil. Cela signifie plus ; avant tout qu'il est constamment parcouru et déterminé par le pouvoir voir des autres, qu'en tant que voyants, il doit les intégrer constamment au calcul de ses formes et de ses projets de vie. Il n'est pas nécessaire de recourir à l'expérience de pensée que la visibilité nous manquerait si nous étions des sujets sans corps, ou en dessous du seuil de la visibilité des autres sujets monadiques existants. Car il se pourrait tout à fait que, dans le contexte du monde de notre vie, de notre terre et de ses organismes, il n'existe pas d'organes de la perception à distance, ou bien qu'ils seraient uniquement adaptés à des déclencheurs de la tentative d'approche et de la réaction de fuite. Mais finalement et avant tout, il serait imaginable que nulle expérience étrangère du pouvoir voir des autres ne serait possible. Par exemple si nous n'étions pas capables de repérer le fait qu'ils voient, parce que les organes optiques ne seraient pas reconnaissables de l'extérieur, et leur efficacité dans le comportement pas perceptible.

La visibilité présuppose l'expérience étrangère, l'expérience de la signification du fait que l'autre me voit, comme je le vois. Mais avant tout : qu'il m'identifie par et à travers mon apparaître. Cela serait impossible si, en tant que sujets individuels, nous étions pourvus de chairs spécifiques totalement identiques, pour ainsi dire des esquisses. Ce serait la chance que seul le masque nous donne par ailleurs, et que nous y recherchons pour nous libérer, au moins épisodiquement, de notre caractère identifiable.

Potentiellement, la visibilité est déjà nudité. Certes, l'habillement artificiel est nécessaire à l'homme primitif dénué de protection spécifique du corps. Mais il est quelque chose de provisoire, dans la mesure où ces « dispositions » sont encore immédiatement taillées pour le corps, collent à lui et l'indiquent. On reconnaît que c'est là un instrument culturel, dont la superfluité tendancielle est conforme à la logique du concept de « culture », qui est de créer, pour l'existence de l'homme, un habitat conforme au monde, avec des conditions optimales de mise hors circuit du corps et le plus grand encouragement possible du système de référence organique. Dans la mesure où l'habillement appartient également au contexte de la prévention, il tend vers la valeur limite de toute prévention, qui est d'intercepter longtemps avant la limite du corps son affectibilité. Il est certes juste que le processus de la civilisation va en un premier temps de la nudité à l'habillement, qui inclut la possibilité du déguisement ; mais il est tout aussi juste que cela n'épuise pas la conséquence qui implique – indépendamment de toutes les autres précautions – l'aménagement d'un environnement pour le déshabillement sans dommages du corps. Le corps n'est totalement mis hors circuit que lorsque l'on ne peut plus même y détecter sa forme de vie parasitaire envers la nature ; à cela est lié le fait que les programmateurs de la nudité font du bronzage parfait le réquisit de la présentation de soi du corps, en enlevant ainsi ce qui choque dans la pâleur typique du parasite.

Cela n'est pas un plaidoyer en faveur du dénudement. Mais il doit être dit que le culte du corps dénudé ne se trouve pas dans la dérive de la barbarie. Il s'y trouve un moment qu'on ne peut méconnaître de la redécouverte de ce qu'il y a d'instrumental dans le masquage. C'est uniquement si l'on garde cela à l'esprit que l'on peut saisir le complexe anthropologique de la visibilité, qui englobe le fait de pouvoir être vu, de se laisser voir et de se présenter.

1

Lorsque Adam eut fait ce qu'il ne devait en aucun cas faire s'il tenait à sa vie paradisiaque, il fit quelque chose qui peut ne pas surprendre, mais alors seulement au premier regard, et parce que nous ne saisissons pas aussitôt que cela présuppose ce qui ne va pas de soi : il s'est démis de sa présence et de sa visibilité. *Ils entendirent Son pas, de Dieu, qui se promenait dans le jardin à la brise du jour, et l'homme et sa femme se cachèrent devant Lui, Dieu, parmi les arbres du jardin.*

Ce qu'il y a de vrai dans ce récit est tout à fait indépendant de sa véracité. Le fait que l'homme prenne simultanément conscience d'être nu n'est qu'une circonstance accessoire de cet autre fait qu'il a pris conscience, dans sa visibilité, qu'il était identifiable comme coupable. Se cacher en raison d'un acte, c'est ce que n'en vient à faire que celui qui sait qu'il est visible et que, par là, son acte le place dans un contexte de poursuites. Lorsque l'on est visible, on ne peut pas faire de « sauts » ; dans le contexte spatio-temporel de l'apparaître, il n'y a pas de « trous noirs ». S'il ne va pas de soi d'avoir conscience d'être visible, alors il s'agit là de la première rupture avec l'immédiateté paradisiaque. L'identité marquée par la visibilité est la chausse-trape sur la voie de l'accomplissement de la brillante promesse par laquelle la tentation a été mise en œuvre : devenir comme Dieu.

Un dieu – c'est là un bien commun de beaucoup de théologies – peut se cacher, être un *deus absconditus*, en ce qu'il ne livre son nom qu'à qui il veut. Adam a échoué à se cacher, parce que son nom était connu en haut lieu. Dans la tentative de se soustraire à la présence, il apprend quelque chose qui dépasse encore de façon effrayante la prise de conscience initiale de la relation entre identité et visibilité : la possibilité d'appeler ce qui est absent. Ce qui manifestement surprend Adam est ce qui est effectivement improbable dans des circonstances physiques et sensuelles : que quelque chose d'absent puisse être pensé et traité comme si c'était présent, et puisse être amené à la présence parce que portant le nom Tu, qui peut être appelé, et qui se sait concerné en étant appelé. Car en ce temps-là, il n'y avait que ce Tu.

Lors de la grande donation des noms au paradis, cette vue ne s'était manifestement pas imposée, lorsque le sculpteur des êtres vivants dans le jardin les avait présentés à l'homme uniquement pour l'acte d'onomathésie : *et il les amena à l'homme pour voir comment celui-ci les appellerait : chacun devait porter le nom que l'homme lui aurait donné.* Et c'est d'ailleurs non sans reproches que Kierkegaard remarque dans son journal de mars 1836, à propos de cette donation de noms, que pour lui-même, l'homme n'aurait pas trouvé de nom. C'est que lui seul pouvait être concerné, l'avoir été et l'être encore, dans sa conscience par le simple *Où es-tu ?* bien que s'étant dépouillé de la visibilité.

Que l'homme et sa femme se confectionnent des pagnes, *lorsque leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et qu'ils connurent qu'ils étaient nus*, détourne l'attention vers l'arrière-plan sexuel mythique. Plus important est que leurs pagnes ne leur suffisent pas à fuir leur visibilité devant le seigneur du jardin, ni à fuir leur identité. La conscience de la nudité implique celle de la visibilité. Le fait de se vêtir n'est que l'une des confrontations avec cet état de choses nouvellement découvert que l'on peut être vu et que l'on ne peut y échapper par sa simple volonté. Que l'on songe aux enfants qui ferment les yeux lorsqu'ils souhaitent ne pas être vus. Et le sentiment de vouloir rentrer dans le sol, par lequel s'explique la honte par façon de parler, annonce d'emblée le fait, sans issue, d'être livré à la visibilité.

Je ne pratique ici aucune mythologie. Le récit paradisiaque me sert de fil directeur pour la variation phénoménologique. Les millénaires pendant lesquels on a continué de le raconter, de l'interpréter et de le mettre en images ont créé quelque chose comme un « vivre dedans » qui est tout à fait indépendant des résultats de l'attribution des sources et du dégrisement critique. Des anciens récits vient l'invitation à se tenir éloigné de tout ce qui va de soi sur le tard. Il incombe au travail phénoménologique de mettre en évidence comment les expériences et les réalisations élémentaires de soi de la conscience ont pu en venir à se former. La réflexion du sujet sur le sujet en fait-elle partie ? Ce qui a été réalisé pour le monde de l'expérience, par la donation des noms et la formation des concepts, a permis de se détourner du maniement et de la monstration des objets comme étant présents, pour appeler et s'adresser aussi à ce qui n'était pas ou ne pouvait pas être présent, dans le temps et dans l'espace. Dans le récit paradisiaque, ce qui avait juste auparavant encore été pratiqué d'autorité sur autre chose, par la donation des noms, atteint maintenant celui-là même qui donne les noms. Pour la première fois il doit remarquer que, et comment, il peut être présent absent pour d'autres. Il ne sert à rien de se cacher lorsque l'on reste le même – et pas seulement pour soi-même.

Lorsque le seigneur du jardin appelle sa créature rebelle, qui s'est cachée parce qu'elle ne se satisfaisait plus des êtres auxquels elle avait donné des noms, mais voulait aussi pouvoir distinguer entre le bien et le mal – comme le créateur s'était

exercé à le faire sur sa création, en ce qu'il l'avait trouvée bonne et très bonne –, celui qui était appelé fut frappé par la conscience du caractère fortuit de sa présence ou de son absence optique, en se trouvant indissolublement fixé dans une identité spatio-temporelle[1]. C'est à tort que le gnostique Marcion s'était moqué du dieu biblique parce qu'il devait d'abord chercher et appeler sa créature lorsqu'elle eut enfreint le honteux interdit démiurgique de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal : *« Adam aliquando quaesierat creator ignorans : Adam ubi es*[2] *? »* Quel dieu est-ce donc, cela visait-il à dire, devant lequel on *doit* se cacher – et devant lequel on *peut* se cacher !

C'est la chair qui marque la ligne spatio-temporelle partant de l'acte. C'est le long de cette ligne que le responsable peut être atteint et qu'il peut être attiré à sa responsabilité. L'identité ainsi étendue diffère de celle du souvenir du sujet, de son sentiment de culpabilité ou de son excuse, de son dépit ou de son regret. Par l'énoncé du nom s'instaure momentanément la convergence entre trace externe et discernement interne. Appelé par son nom, celui qui est caché prend réellement conscience d'être atteignable en tant que celui qui n'a pas pu se défaire de sa visibilité en se soustrayant au regard. On trouve un reste de cela dans les moyens techniques par lesquels peut être établie de force l'identité d'un auteur ou d'un coupable, ou de tout autre responsable, parce qu'il existe une convergence entre son image et son nom, entre sa trace et sa possession de choses.

Même le négatif qui va de pair vient encore éclairer le même complexe : la preuve de n'avoir pas pu l'être. Elle tient à une visibilité localisable et datable qui permet d'exclure toute relation avec l'acte. Dans une scène de crime fictive, on peut laisser le commissaire demander son alibi au suspect et, s'il n'en a pas, lui faire dire : Mais il faut tout de même bien que

1. La chute comme déchéance de l'exclusivité de l'intérêt pour la différence entre vrai et faux au profit de celle entre bien et mal : Moïse Maimonide, *Guide des égarés* I, 2. Déchéance en cela que l'homme renonça précisément à son analogie avec Dieu au moment où il croyait l'atteindre ; car Dieu lui-même ne connaîtrait que la différence entre vrai et non-vrai. « Car pour l'absolu il n'existe pas du tout de bien et de mal, mais seulement le vrai et le faux. »

2. TERTULLIEN, *Contre Marcion* IV, 20, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1990.

quelqu'un vous ait vu au moment des faits ? La réponse serait : Je n'ai rien remarqué. Bien sûr que non, s'il est innocent, car c'est uniquement lors du méfait que l'auteur calcule qu'il pourrait être vu. Mais c'est justement pour cela que, si le soupçon était fondé, il ne devrait pas davantage pouvoir dire qu'il est certain que personne ne l'a vu. La suspicion si prisée de l'alibi par trop solide repose sur le fait que, dans le milieu culturel sûr de ses arrières, la réflexion sur la visibilité est l'exception.

À cela est lié le fait que le problème de la culpabilité spirituelle – depuis l'instigation, en passant par l'assistance et jusqu'à la figure du criminel de bureau – nous entraîne dans des difficultés incommensurables de confusion entre moralité et légalité. Car l'instigateur spirituel d'un méfait ne doit pas seulement prouver qu'il n'a pas pu en être l'auteur, dans le temps et dans l'espace, mais il doit potentiellement démontrer que rien de ce qu'il a produit intellectuellement n'a été en mesure de pousser la fantaisie et la volonté des autres à réaliser un méfait. Je ne parle pas ici de la charge juridique de la preuve, mais des présupposés qui rendraient tout simplement une objectivation possible. Même la problématique limite des prescriptions légales sur l'incitation à la violence est ici pertinente. Car celle-ci consiste primairement en la distinction des victimes possibles pour un potentiel auteur d'actes de violence ayant besoin d'une telle preuve d'innocence. Le cas échéant, il avait juste encore voulu savoir ce qui le libère de l'infamie d'être un vulgaire criminel.

De là vient alors que, après coup, les raisons justificatives d'actes de violence sans intérêt personnel apparaissent laborieuses et irréelles à l'environnement : la motivation pleine n'avait pas été nécessaire, mais seulement la libération de l'acte de l'abjection la plus basse, alors qu'il n'avait peut-être servi à l'auteur qu'à l'instauration de sa conscience de soi insatisfaite par les conditions du quotidien. C'est là le cas du Rodion Raskolnikov de Dostoïevski. Cependant le pourvoyeur du moment intellectuel est désavantagé dans la mesure où le détachement de l'infamie criminelle est présenté après coup comme la cause de tout, et que lui, en tant que figure de l'auteur spirituel, reste à l'arrière-plan, aucun alibi n'étant capable de l'aider à sortir de cette constellation.

Les problèmes d'alibi de celui qui est coupable d'un acte et de celui qui ne l'est pas se distinguent précisément dans

leur rapport à la visibilité. Le coupable – pour autant qu'il est incapable de produire un faux alibi – devra se débrouiller pour avoir été, au moment des faits, là où il ne pouvait même pas être vu ; il était au lit, ou au cinéma. L'innocent aurait pu être vu, mais au moment des faits il n'avait nul intérêt à remarquer s'il était réellement vu, et qui pourrait le lui confirmer. Si la chose pouvait être constatée, ce serait une preuve d'innocence idéale : le non-coupable ne pouvait pas s'intéresser à son auto-localisation spatio-temporelle pour la perception par d'autres. Le coupable rusé cherchera à simuler ce désintérêt : quelqu'un devrait l'avoir vu au moment des faits à un endroit qui n'était pas celui des faits, mais il n'y a pas prêté attention ou ne s'en est pas souvenu.

C'est ici qu'il faudrait traiter également le phénomène de l'amnésie, qui peut parfaitement être lié au choc des conséquences d'un acte manqué. L'amnésie est un échec de la constitution intérieure d'identité. Si l'on tente d'instaurer, par une expérience de pensée, un procédé idéal de réparation, on en vient au succédané de l'optique passive, le cinématographe. L'idéal serait la restauration, par un film, du continuum spatio-temporel ; un film qui viendrait combler, pour la personne amnésique, dans son identifiabilité charnelle, la faille entre le point spatio-temporel de la rupture traumatique et le présent thérapeutique. Seulement, même avec le perfectionnement le plus accompli de la médecine préventive, il faut renoncer à penser à de telles aides optiques ; mais ce que montre l'expérience de pensée est à quel point l'identité physique pourrait être puissante par rapport à l'identité psychique.

La fiction d'une prophylaxie idéale pour les traumas amnésiques a aussi de quoi faire frissonner : la visibilité constante techniquement réalisée – en même temps « l'alibi obligé » érigé en institution – donne naissance à l'un des concepts limites de l'insupportable, dont la pénibilité affecte déjà l'observateur, comme l'atteste le souvenir d'un jeu honteux des premiers temps de la télévision – filmer avec une caméra cachée des passants mis dans l'embarras. L'instant mythique au cours duquel le père de tous les hommes échoue dans sa tentative de se cacher reflète le choc de l'expérience immémoriale de l'ancêtre de l'homme poussé hors de la forêt vierge protectrice vers la dangereuse voie dégagée, qui s'est trouvé exposé par là à une visibilité auparavant inconnue. Par son histoire, le choc de la visibilité est enté en l'homme comme la conscience d'être un être vivant qui a « beaucoup de dos ». Tous les dieux, à l'exception des dieux évanouissants d'Aristote et d'Épicure, sont conçus de telle sorte que l'homme se trouve être vu par eux, au dépourvu et sans qu'il s'en rende compte. Ils sont le moment universel hypostasié d'une conscience de soi qui s'est constituée à partir du fait d'être vu, qui s'adapte au fait de pouvoir être vu, et qui pour finir s'oriente vers le vouloir être vu.

Pour la tradition fondée par les Grecs, qui détermine l'homme à partir de la capacité et la jouissance de sa faculté de vision, et qui voyait donc dans la théorie le couronnement de ses possibilités de bonheur, et ce jusque dans la *visio beatifica*, c'eût été une dérivation dérangeante de se voir rappelé le revers qu'est le pouvoir être vu. C'est pourquoi, dans leur béatitude sans monde entre les mondes, les dieux d'Épicure accomplissent encore le vœu le plus secret de l'homme aspirant au calme du monde : ne plus même se laisser observer. Autant la charnellité de ces dieux inter-mondains allait de soi, autant il allait de soi pour un Grec que le regard des dieux sur l'homme ne sondait pas « les cœurs », mais reposait sur le mouvement charnel. Il faut déjà une anthropologie dualiste pour rabaisser la charnellité au rang d'un organe jetable du sujet, par lequel il est affecté, mais ne gagne pas sa consistance ni surtout son identité, car elle est garantie comme substance et expérimentée « de l'intérieur ». Lorsque cela devient douteux, la charge de l'identité retombe sur la chair qui la marque, pour ne pas dire qui la constitue. Avec toutes les conséquences de son affectibilité par les frictions de l'époque.

Mais ce sont justement les conceptions, en théorie de la connaissance, de l'affection de l'entendement à travers les organes des sens qui ont masqué le fait que la chair n'est pas seulement un organe de l'accès du sujet à des objets. C'est bien plutôt elle, de son côté, qui fait seule du sujet un objet pour d'autres sujets. Car, en termes de théorie de la connaissance, l'intersubjectivité est avant tout ce fait qu'il existe des autres que moi, et que cela entre dans ma faculté de connaître, en tant que possibilité de l'objectivation de mon expérience. Il semblait moins important en cela, parce que non productif en théorie de la connaissance, que chaque sujet soit également un autre pour ces autres dans la même serviabilité.

Il ne va pas de soi qu'avec la découverte et l'accentuation métaphysique de la charnellité soit aussi déjà découverte la visibilité. Il s'agit là de remarquer ce qui va de soi, de formuler une prétendue trivialité qu'il n'est pas facile de surpasser en difficulté à l'exprimer. Ludwig Feuerbach a fait ce tardif constat de la visibilité : « Nous ne sommes pas seulement des êtres subjectifs, mais aussi des êtres objectifs qui sont, pour les choses, pour les êtres en dehors de nous, dont fait partie l'*alter ego* de l'homme, ce qu'ils sont pour nous. Nous ne voyons pas seulement, nous sommes également vus[1]... » Ce n'est certes pas encore de la phénoménologie, mais cela recèle tout un programme pour elle – et, si dérangeant que cela puisse paraître de prime abord concernant le cartésianisme de Husserl, c'est le plus important présupposé pour une démarche phénoménologique : la mise hors circuit, justement, du cartésianisme.

Il n'est pas même besoin pour cela de contester le dualisme psychophysique, mais assurément la fixation de la base de l'évidence sur le cogito. Et c'est là encore cette équivalence entre certitude de la chair et certitude de soi que Feuerbach a exprimée : « Si je peux douter de la chair, je peux tout aussi bien douter de moi-même. Je n'ai pas davantage de certitude de moi-même que de ma chair ; l'immédiateté de ma chair est aussi celle de mon moi. Seulement, en pensant à mon moi je ne pense pas immédiatement à ma chair, ou du moins à des parties évidentes précises de celle-ci. » Si l'on considère plus attentivement ce texte dans notre contexte, on remarque qu'il est tout naturellement question de « ma » certitude de ma chair, c'est-à-dire de l'expérience interne de la chair, et aucunement du fait que c'est cette chair qui me permet l'expérience extérieure des autres.

Pour se représenter la signification de cela, il suffit de se livrer à l'expérience de pensée de l'invisibilité. Qu'arriverait-il si tout dépendait de notre conscience et de notre souvenir, et rien de notre perceptibilité ? Tout serait, pour parler avec Kant, moralité, rien légalité. Elle repose sur le caractère public de nos actes, et ceux-là sur leur perceptibilité. Rien ne pourrait être institution, tout devrait être spontané et du même coup

1. L. Feuerbach, « Nachgelassene Aphorismen » [Aphorismes posthumes], dans *Sämtliche Werke*, Bolin et Jodl (éd.), X, p. 301.

avoir une fondation suffisante. C'est l'identité acceptée dans la visibilité de la chair qui nous rend rattrapables et constatables à souhait. Mais elle est aussi le présupposé pour que des aides telles que l'exemple à suivre, l'imitation et la ritualisation soient possibles dans la formation de soi.

La chair nous engage à être responsables de l'intérieur par l'extérieur. Et aussi à être livré au regard de « connaisseurs des hommes », lesquels se sont appelés, dans des circonstances plus ou moins théoriques, « physiognomonistes », et qui sont les précurseurs de typisations en tous genres, y compris les pires. L'importance anthropologique de la confrontation avec la physiognomonie – par exemple dans la résistance furieuse de Lichtenberg à Lavater et au phénomène de mode qu'il avait déclenché – n'a jamais été prise en compte comme elle le méritait. Car ici il y va d'une exagération de la serviabilité de la chair dans sa visibilité pour les autres. L'identité « constatable » est une charge conséquente du fait d'être vu, qui peut être contrebalancée par la jouissance à se laisser voir. Mais être scruté en son tréfonds, sous quelque forme que ce soit, contre sa propre volonté de se livrer – qui plus est par la fixation pronostiquée au moyen de déterminants du « caractère » par un système de prétendus indicateurs –, rend l'exposition par la chair insupportable. L'homme qui a été percé à jour est le meurtrier de celui qui l'a percé à jour, car c'est lui qui avait la motivation la plus forte : c'est la pointe de l'un des romans policiers de Chesterton.

Dans l'entourage de Freud, où les recherches sur les profondeurs et les substrats pouvaient se justifier par la thérapie, fut presque nécessairement forgée une formule comme celle « du droit à sa propre obscurité[1] ». La chair n'empêche pas seulement que nous soyons *invisibles*, mais aussi que nous devions devenir *transparents*. L'opacité est le corrélat de la visibilité.

On peut voir comme une contribution à la première histoire du problème, avant les Lumières et leur prétention à la transparence sans retenue et au dévoilement sans égards de toutes les ombres, que l'interdiction de la physiognomonie est aussi attestée comme un interdit théologique. Le platonicien florentin

1. Lou Andreas-Salomé, *In der Schule bei Freud*, Zurich, 1958, p. 115 s. – *À l'école de Freud : journal d'une année, 1912-1913*, Paris, Mercure de France, 2000.

Marsile Ficin écrit à Martino, évêque de Cortone, une recommandation pour faire admettre un neveu à la troisième consécration : d'après le *Zophiri ars*, on pourrait certes décider de la question de la dignité selon les caractéristiques du visage, mais le christianisme l'interdit. *« At vetat vitae magister hominem secundum faciem iudicari*[1]. »

La question de l'« exploitation » physiognomonique de la charnellité d'autrui n'est pas identique à celle de savoir ce qui est éthiquement qualifiable dans la présentation de soi, par-delà le caractère inévitable du pouvoir être vu. Étonnamment, c'est Kant qui a formulé des objections contre la sous-estimation de la présentation de soi. Il lui semblait voir une « demande arrogante » dans le fait d'attendre des autres qu'ils doivent d'abord chercher le véritable noyau sous une écorce inadéquate. Nous ne devons bien plutôt jamais « rendre plus difficile à quelqu'un de porter un jugement sur nous, ni même l'induire en erreur à notre désavantage ». Cela se rapportait explicitement à un « extérieur mal poli et prétendant au génie » des jeunes gens le plus souvent estudiantins[2]. Le livre contemporain le plus important sur le phénomène de la charnellité, la « Nécrologie de Ludwig Marcuse » par Ludwig Marcuse, ordonne la mort au renoncement à la présentation de soi : « On ne vit qu'aussi longtemps que l'on s'apprête... Celui qui ne prend plus en compte le fait d'être regardé (ne prend plus en compte ce fard subtil) se laisse glisser dans la mort[3]... » Le mot de consolation suffisant d'Épicure, que la mort ne nous regarderait pas car, tant que nous vivons, la mort ne serait pas, et lorsque la mort serait là nous ne serions plus, n'est pas manifestement faux seulement en raison du déni de l'immortalité, mais en raison du déni de ce que signifie la mortalité charnelle.

L'expérience originelle d'Adam, qui a enfreint un commandement, était la mobilité. Elle ne procure pas seulement de la visibilité à celui qui a fait quelque chose ou non dans un lieu spatio-temporel, à partir d'où sa trace est devenue repérable, mais aussi à celui à qui il a été transmis

1. Marsilio Ficino, *Epistolarum* I, dans *Opera Omnia*, Bâle, 1576 ; réimpr. M. Sancipriano (éd.), I, 2, p. 643.

2. R. B. Jachmann, *Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, F. Gross (éd.), Berlin, 1912, lettre VI, p. 145.

3. L. Marcuse, *Nachruf auf Ludwig Marcuse*, Munich, 1969, p. 221.

quelque chose, à qui a été donné un mandat. La visibilité est la base des deux institutions humaines les plus importantes, celle de la responsabilité et celle de la délégation. Le fait que toutes deux ont tendance à agir l'une contre l'autre s'exprime dans la paradoxe que l'homme est l'animal qui veut tout faire lui-même, mais que, pour pouvoir le faire, il doit déléguer autant que possible – pour aussitôt regretter à nouveau de ne plus pouvoir faire cela lui-même. La délégation est l'instrument le plus insigne du délestage pour l'autoactivité centrée. Mais elle est aussi toujours simultanément l'aspect insurmontable de la faille d'authenticité qu'elle a elle-même ouverte.

2

Rétrospectivement, l'observateur tardif doit être étonné que, pour la thématique de la charnellité et de l'imputabilité, on n'ait pour ainsi dire pas utilisé l'incomparable possibilité de se laisser guider par les voies de l'histoire du dogme de l'incarnation. Car ici est déployé un riche dispositif d'indications pour le besoin, non seulement de connaître la divinité par son nom et d'avoir le droit de la nommer, mais aussi de pouvoir fixer une identité traçable pour sa prise en charge de responsabilité et de garantie de salut, à travers le nom historique et la personne historique qui guide, et même ensuite d'en disposer par le rituel et le sacrement. Car, quelles qu'aient pu être les disputes autour du *Ceci est mon corps [Leib]* fondateur du culte, c'est la proposition devenue répétable d'une mise en relation physique durable avec l'identité du garant du salut – dans une objectivation distanciée : l'assurance de l'exigibilité du titre de salut. On peut voir que, selon le schéma juridique, ce caractère exécutoire univoque *ex opere operato*, était conçu comme un accroissement de la garantie par rapport au modèle de l'alliance de l'Ancien Testament, qui reposait sur la fidélité au contrat des deux parties, et cela quoi que l'on ait bien pu vouloir y ajouter quant à la protection de la souveraineté divine. Ce concept de salut dépend de la délégation à la figure réelle de toute réalisation à accomplir, et dont l'identité peut être poursuivie jusqu'au jour du jugement. Car le centre des

événements de la fin du monde est désormais le retour de ce qui est devenu chair et qui a été fixé par visibilité.

Les dieux mythiques sont des dieux typiques. C'est justement pourquoi c'est la figure animale qui se propose pour leurs métamorphoses. Amphitryon est jusqu'à aujourd'hui l'exception troublante. Mais sinon, leur identité n'a pas d'importance. Aucune de leurs histoires ne laisse de traces dans la suivante, ils sont en chacune « comme nouveaux ». Ils ne se souviennent de rien. Que l'on compare à cela l'importance surdimensionnée de l'attribut du souvenir, de la remémoration, pour le Dieu biblique, chez lequel tout dépend du fait qu'il soit le même que celui de l'œuvre des six jours ou de la sortie d'Égypte.

Il est décisif pour l'eschatologie néotestamentaire que ce qui est devenu visible une fois reviendra une fois encore pour la génération actuelle. Cette imminence est simultanément une conciliation, car retour veut dire possibilité de reconnaître et d'appeler le même. Ainsi naît une symétrie tout à fait particulière dans la mesure où, au retour de celui qui, d'un côté, apporte le salut en chair, correspond de l'autre côté, le retour de celui qui reçoit le salut dans sa chair, par la *resurrectio mortuorum*. Sans chair et sans nom, pas de jugement comme acquittement public de l'histoire. Voilà pourquoi il y a, dans ce tribunal, ce *face-à-face*, qui est reconnaître et être reconnu, dont il est question chez Paul. Et il y a dans ce jugement, si nous comprenons correctement la première épître de Jean, la honte, qui est la valeur limite de la visibilité, en tant que « ne plus pouvoir se laisser voir[1] ».

Les auteurs néotestamentaires n'ont pas su constamment comprendre, ou donner à comprendre, cette conséquence que, dans le Jugement dernier, celui qui apporte le salut doit aussi être celui qui juge. Sur une page, il est écrit que l'un est le législateur et le juge[2] – le Père donc, dans le langage trinitaire –, et sur l'autre page, le Fils est annoncé comme juge, et cela

1. 1 Co 13, 12 ; 1 Jn 2, 28. Sur ce point, voir R. BULTMANN, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, p. 189 : « Le plus souvent, *aischynesthai* désigne l'expérience du jugement de Dieu ; et le plus souvent, il est impossible de décider si la forme est moyen ou passif ; être détruit (réduit à néant) ou avoir honte, mais en tout cas de telle sorte que cela signifie : devoir avoir honte. »

2. Jc 4, 12 ; 1 P 1, 17 ; Mt 10, 32. Voir F. BÜCHSEL, dans *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* III, p. 936.

explicitement pour cette raison qu'il est *le fils d'un homme*[1]. Or, cette identité ne peut vouloir dire qu'une chose : qu'à la dureté et à l'inexorabilité du législateur est opposée l'indulgence et la miséricorde garanties par la visibilité de la chair et de la souffrance. Au fait que la question n'est pas résolue de savoir qui sera le juge dans le schéma trinitaire est lié cet autre fait que ni la littérature néotestamentaire ni celle du premier christianisme ne parviennent à trouver un accord sur ce point : le jugement est-il la quintessence de l'effroi ou le point d'accomplissement des promesses ? C'est que là, tout dépend qui juge[2]. Si Luther pensait avoir touché juste avec son *Viens, ô doux Jour du Jugement*[3] *!* c'est que n'avait plus de consistance pour le juge ce que le législateur avait dit de lui-même : *Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre*[4]. Seul le croyant qui vivait encore de l'épître de saint Paul aux Romains pouvait espérer que le jugement serait joyeux, car le juge lui avait par avance garanti son acquittement, et donc ôté toute crainte. L'ancienne bigarrure de la négociation publique de l'histoire universelle des actes humains avait de toute façon pâli si seule la foi comptait pour la justice propitiatoire, et non les œuvres. L'histoire universelle ne peut devenir le jugement universel que lorsque le jugement universel n'est plus la négociation publique sur l'histoire universelle. L'identité charnelle des ressuscités comme présupposé de cette publicité du jugement a perdu toute signification pour la différence entre possession ou manque de justification par la foi, cette intimité spirituelle entre le pécheur et son juge[5].

1. Jn 5, 26-27 ; Mt 7, 22 ; 16, 27 ; 25, 31-46 ; 26, 64. – La question de savoir qui serait juge dans le Jugement dernier a également émergé dans le judaïsme de l'époque lorsque Rabbi Akiba reconnut en Simon bar Kokhba le vainqueur des Romains et le Messie. Il voyait donc maintenant deux juges sur les « trônes » de la vision de Dn 7, 9 : Dieu et ce Messie. Dans le christianisme, la solution des deux juges ne voit le jour qu'avec le « jugement particulier ».

2. Que l'on compare Rm 1, 18 avec 1 Jn 4, 17-18.

3. *Komm lieber Jüngster Tag ! (NdT.)*

4. Combien il paraît insupportable après coup à l'auteur biblique d'avoir tout d'abord distingué Moïse par le fait qu'il était autorisé à parler à Yahvé *face à face* (Ex 33, 11), c'est ce que l'on comprend dans la « correction » de cette témérité (Ex 33, 20) : Moïse n'avait été autorisé à voir que le dos de Dieu.

5. Les trésors de jeux de mots hégélianisants montrent comment un théologème en prive ici un autre de son sol : « Bien entendu que l'idée de

Mais la théologie réformatrice n'a fait que sceller, comme une conséquence systématique, ce qui était intervenu dans le développement de l'histoire du dogme, avec l'apparition tardive d'un « jugement particulier » immédiatement après la mort de l'individu. Car si ce jugement individuel avant la résurrection des chairs conduit l'âme individuelle devant son dieu et décide, ce faisant, du salut ou de la damnation, alors le jugement général avec sa charnellité réciproque est privé de toute substance, anticipé exactement comme dans l'idée de l'acquittement par la croyance justificatrice. L'évangile de Jean avait exprimé encore plus clairement que Paul cette mystique eschatologique individuelle, dans laquelle l'apocalyptique n'est plus qu'une langue métaphorique pour les réalités de la vie éternelle déjà atteinte, qui sont le noyau du messianisme. Paul et Jean ont tenté de placer déjà par anticipation dans cette vie-ci l'accomplissement des attentes de salut, pour désamorcer ainsi le doute quant à la fin proche imminente de toutes choses et le retour proche du Seigneur. Ici commence à se déployer quelque chose comme une eschatologie personnelle qui atteint son apogée et la pleine expectative d'une subjectivité privée dans l'institution dogmatique du jugement particulier – par banalisation de la chair comme instrument de la publicité des actes. La justification par la foi sera suivie de la justification par la seule conviction *[Gesinnung]*. Elle culmine dans la « maxime la plus haute » de Kant, cette règle générale de tout comportement qui rend indifférente la publicité de l'action dans des arrangements physiques. Le sujet de l'action ne se sert que de sa chair, car sinon il ne pourrait même pas réaliser la majeure partie de ses maximes.

Celui qui voit dans les différences théologiques des arguties d'esprits médiévaux éloignées de toute pertinence anthropologique ne verra pas de différence significative entre la scène purement spirituelle du « jugement particulier » et le tribunal charnel final de l'histoire, ne serait-ce que parce que, ici comme là, les résultats finaux ne se laissent pas distinguer dans

---

la justification sans œuvres supprime l'idée du jugement selon les œuvres, mais de telle sorte qu'elle l'inclut comme restant valable, non pas en l'excluant comme mensonge ou comme erreur » (F. BÜCHSEL, dans *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* III, p. 939).

la langue théologique. Mais le côte à côte des deux formes de jugement reste bel et bien une inconsistance systématique difficilement supportable. Je voudrais montrer cela en introduisant le concept d'un « jugement absolu », qui exigerait dans le fond une moralité intelligible du type de la moralité kantienne : la qualification d'une conviction est indépendante des actes démontrables qui permettent au destin et aux circonstances de devenir réalisables. La maxime de la conviction règle les actes qui doivent en principe être possibles et exécutables selon des conditions données. L'éthique de la conviction, comme Kant lui-même ne l'a reconnu que tardivement dans le texte sur la religion, trouve une valeur limite absolue dans ce fait que ce n'est pas seulement chaque acte unique qui peut être vérifié dans son fondement selon la norme de sa légalité possible, mais qu'il existe un système des maximes dans chaque vie individuelle, que l'on peut considérer comme une émanation d'une seule et ultime maxime. Ce qui n'autorise que la disjonction suivante : ou bien maintenir la validité de la loi morale généralement pour toutes les maximes, ou bien prévoir des exceptions sous certaines conditions, autrement dit, ne pas accepter individuellement la généralité de la loi. Alors n'est pas seulement coupable celui qui ment, mais aussi celui qui s'abstient de le faire, dans des conditions si exceptionnelles soient-elles et qui n'interviendront sans doute, ou même sûrement jamais pour lui. Un jugement absolu n'aurait donc à se référer qu'à la dernière maxime, tout simplement générale, sans considération de ce qui a eu lieu factuellement dans cette vie.

C'est ici que se trouve la signification de la charnellité du sujet moral. La chair ne désigne que la responsabilité factuelle, pas la responsabilité absolue. Elle détermine la séquence contingente des actions dans l'espace et dans le temps, indépendamment de leur visibilité, de leur légalité bourgeoise, littéralement comme exclusion d'autres situations toujours possibles dans lesquelles le sujet aurait peut-être agi différemment. C'est ce qui apparaît le plus clairement lorsqu'on le différencie dans le langage théologique pour les deux tribunaux eschatologiques. Pour le tribunal particulier, lors duquel l'âme « nue » paraît devant son législateur, il est impensable qu'elle ne soit pas percée à jour dans sa potentialité morale. Mais le tribunal des incarnés *[Leibhaftigen]* n'est pas un tribunal absolu ; le sujet paraît sous la protection des circonstances de sa vie, qui

le disculpent là où il a fauté, et ne l'accusent pas là où elles l'ont empêché de fauter.

Cette pensée n'a pas été assez radicalement développée et poursuivie eu égard à ce que l'on peut encore en prélever, de ce côté-ci de sa dogmatisation et de sa formulation théologique, pour la responsabilité historique de l'homme. Car la responsabilité factuelle désignée par la chair est identique à la responsabilité historique. L'histoire est la quintessence de toutes les responsabilités factuelles. Aussi longtemps que tout le poids eschatologique repose sur le tribunal général, l'histoire universelle n'est pas le tribunal du monde, mais il lui en faut un où ce ne soit pas le compagnon du démon de Laplace qui juge. Car celui-ci connaîtrait également ce qui n'a pas eu lieu factuellement, mais qui aurait pu se produire – en termes scolastiques : les *futuribilia* –, et rendrait quelqu'un responsable de ce qu'il aurait fait s'il n'avait eu la chance de ne pas être un autre et de ne pas se trouver ailleurs et à un autre moment. Cette conséquence se trouve dans le mot de Luther dans la préface à l'épître aux Romains, dans le Testament de septembre : « Dieu juge selon le fond du cœur. C'est pourquoi sa loi exige aussi le fond du cœur. » Ce qui n'est justement pas le cas du juge de chair, du fils de l'homme qui revient, qui avait dit de lui-même que seul le Père savait le jour et l'heure de ce jugement. L'incarnation est quelque chose comme l'autolimitation d'une omniscience absolue dont l'inexorabilité consisterait en ceci qu'elle aurait à juger au subjonctif. Il ne fait pas de doute que l'homme serait atteint le plus précisément et le plus durement par ce qu'il ferait s'il s'était trouvé dans d'autres circonstances que les circonstances effectives : dans des circonstances plus favorables, passible de peine, moins favorables, se faisant justice.

Les *futuribilia* de la moralité sont la véritable affliction de toute mise à l'épreuve de soi. C'est aussi le thème le plus torturant des sentiments de culpabilité de tous ceux qui se considèrent comme favorisés par contingence. Des intellectuels surtout qui ont le sentiment qu'ils n'auraient pu supporter ce que d'autres doivent supporter, et qui pour cette raison pensent devoir se faire leur gouverneur. Si, dans l'eschatologie théologique, le juge des hommes était l'esprit du monde, la contingence morale n'existerait pas devant lui. Elle n'est possible que si la charnellité est admise, comme restitution de tous

les conditionnements, et, eu égard à elle, la discrétion peut trouver place par rapport au dénuement de la conscience de soi morale. Tout comme la pensée théologique du jugement vient au secours de l'intolérable disparition de l'être sans laisser de trace, de même elle se limite à nouveau à cette autre intolérabilité : se voir mis à nu dans l'être et rendu responsable avec plus que la trace véritable. Y compris dans l'eschatologie, la chair est encore reconnue comme un organe de la discrétion, de l'opacité clémente.

Ce que je désigne, dans une figure de pensée théologique, comme fermeture de l'omniscience dans le jugement, est la négation pure de ceci que l'esprit du monde ou le démon de Laplace de la moralité pourraient juger. C'est justement cela qui s'énonce chez Kant comme suit : la sainteté de Dieu ne doit pas être présentée comme « jugeant dans la rigueur de la loi », mais dans cette fonction, rien d'autre que « l'humanité elle-même ». Dans une remarque à sa « Remarque générale » de son texte sur la religion, Kant a cherché à traduire le théologème en langage philosophique, en livrant cette « allégorèse » du dogme du tribunal de l'univers[1]. Il se place du côté des auteurs néotestamentaires, qui insistent dans « les préliminaires du "grand jour" de Dieu » sur le fait que le juge du tribunal du

1. KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison* VI, 140. Dans la doctrine des postulats de la *Critique de la raison pratique*, l'immortalité est fondée sur la juste conformité entre le fait d'être digne du bonheur et le bonheur, c'est-à-dire sur la nécessité du jugement. Le texte sur la religion ajoute implicitement à cela que personne ne pourrait satisfaire à cette justice, si un principe restrictif ne venait en atténuer le rigorisme, et qu'il dérive de la question à laquelle la philosophie ne peut pas répondre : *qui* est le juge ? Même l'introduction de la charnellité dans le scénario du jugement a pu être fondée rigoureusement : TERTULLIEN n'admet les chairs au jugement que pour qu'*elles aussi* soient jugées, car sans elles il n'était pas non plus possible de pécher : *« non enim poterit quod corpore admissum est, non corpore iudicari. Iniquus enim deus, si non per id punitur quis aut invatur, per quod operatus est »* (*Contre Marcion* V, 12). La résurrection n'est plus le salut lui-même, mais indifférente au gain de salut, simple présentation de l'« organe » des actes devant le jugement. L'idée de Kant, que le tribunal de la conscience est plus dur que l'homme ne peut le supporter, se trouve aussi dans un passage de la première épître de Jean (3, 20) : que Dieu est plus grand que le cœur qui nous condamne ; pourtant, le fait qu'il sait tout est certes rapporté à des défenses que nous ne connaissons pas nous-mêmes, mais non pas à la contingence du conditionnement charnel des actions, qui exige toujours une sorte de retenue de l'omniscience qui juge.

monde doit être « présenté et nommé, non pas comme Dieu mais comme fils de l'homme ». Cette différence semble indiquer à Kant que la sentence du tribunal émanera de l'humanité elle-même, dans la mesure où elle est « consciente de ses limites et de sa fragilité ». Ce serait certes un effet de la bonté, mais sans porter préjudice à la justice. Si le fils de l'homme était le juge des hommes dans sa divinité, il ne pourrait chercher et juger que dans l'intimité des consciences, selon la loi reconnue par celles-là mêmes, et selon la propre attribution des actions. Dieu serait un juge qui ne s'exprimerait que selon la rigueur de la loi. Le tribunal de soi des consciences ne peut être qu'absolu, parce que la conscience morale n'est pas légitimée à être indulgente. Nous ne pouvons être qu'impitoyables avec nous-mêmes,

parce que nous-mêmes ne savons absolument pas ce qui peut, dans un bon sens, être imputé à notre fragilité, n'ayant devant les yeux simplement que la transgression accompagnée de la conscience de notre liberté et la violation du devoir qui nous est entièrement imputable, de telle sorte que dans la sentence du Juge nous n'avons aucune raison d'admettre de la bienveillance envers nous.

Kant n'a pas ici pris connaissance de l'importance de la charnellité. Il lui suffit de voir confrontés dans la sentence, l'espèce et l'individu, au lieu de la loi et de l'action. Mais le texte sur la religion lui-même montre que le système des maximes des actions exige nécessairement une maxime ultime, qui ou bien exclut toute déviation de la loi morale, ou bien permet toute déviation, c'est-à-dire est absolument bonne ou absolument mauvaise. Cela signifie que tout sujet moral qui a seulement conscience d'un manquement par rapport à la loi morale, ou de sa simple possibilité, a en principe déjà approuvé tous les autres manquements possibles. Mais comme aucun sujet ne peut devenir conscient de la généralité d'une telle maxime – tout aussi peu que de sa propre liberté – mais qu'elle doit néanmoins être admise comme librement posée, parce que sinon la moralité ne serait pas même possible, l'établissement de la maxime la plus haute doit avoir eu lieu en dehors de notre existence consciente. Le commencement de la subjectivité intelligible doit donc s'être trouvé avant tout commencement de la subjectivité empirique. C'est ce qui, depuis toujours, à

dû apparaître au lecteur comme le cul-de-sac du texte sur la religion ; et, parce que l'on ne peut méconnaître que c'est une conséquence directe de la pensée de la *Critique de la raison pratique*, ce n'est pas seulement cela, mais c'est un problème fondamental de toute philosophie transcendantale.

Y compris, et tout autant, de la phénoménologie transcendantale. Husserl a buté contre cela, dans un contexte pas moins fondamental pour lui : si la conscience constitue originellement le temps, elle ne peut ni avoir ni être conscience du commencement ou de la fin d'elle-même. Cela exclut l'idée de la finitude en tant que détermination élémentaire de cette conscience. Autrement dit : la finitude est quelque chose que nous ne pouvons, par principe, connaître que « de l'extérieur ». Nous l'expérimentons à travers la finitude d'autres chairs, qui naissent et meurent, en prenant part à l'apprésentation de sujets que nous pouvons perdre, et qui, à l'occasion nous contraignent à la négation sans que nous nous en rendions compte. Si Husserl s'était laissé affecter par la lecture de *Être et Temps* autrement que sous l'impression d'une irréparable entorse à la méthode, il aurait renoncé à faire de son vécu de jeunesse au panoptique, avec la poupée spectatrice, l'exemple typique aussi bien de la perception étrangère que de la genèse de la négation, et au lieu de cela, il aurait préféré l'expérience de la mort d'autrui comme celle de la destruction de l'apprésentation. Il aurait alors été mieux à même de contredire l'affirmation de la possible expérience de l'être pour la mort comme relevant d'une originarité intime de la conscience. Car elle se trouve encore tout à fait dans la ligne de la tradition cartésienne, d'après laquelle nous trouvons en nous l'idée de la finitude avant toute expérience extérieure, certes avec ce renversement descriptivement intenable, qu'elle ne pourrait toujours être comprise que comme négation de l'idée de l'infinitude.

Cet état de fait n'est cependant pas convertible descriptivement pour Husserl, si la théorie de la constitution de la conscience intime du temps doit pouvoir rester tenable. Elle est une théorie de la production infinie de temps, qui exclut commencement et fin en tant que phénomènes, et donc comme phénoménologiquement montrables. Évoquer cela ici, dans la continuité de la déduction kantienne d'une conscience morale qui doit positionner son commencement comme situé par-delà

sa possible expérience doit avant tout rappeler la signification de l'extériorité principielle de certains phénomènes, qui a à voir avec la charnellité de l'homme, et qui ne qualifie pas seulement celle-ci comme un ajout superflu ou comme une charge pour le sujet moral.

On peut donc également lire la remarque de Kant sur le tribunal en ce sens qu'elle est née au vu de l'effroi devant la conséquence ultime désormais atteinte du rigorisme moral, et qu'elle fait maintenant appel à la religion, comme elle le faisait auparavant pour renforcer la moralité, afin de faciliter le regard sur le caractère incontournable de ses conséquences. Dans la structure, se trouve ici répété ce que Paul avait déduit de l'expérience pharisienne fondamentale de l'impossibilité d'accomplir la loi, à savoir, d'introduire l'institution d'un acte de grâce de telle sorte que la pétrification de la crainte devant les conséquences de ce caractère inaccomplissable n'agisse plus sur le tempérament. C'est ce qui est exprimé dans la première épître de Jean avec plus de beauté que dans la subtile construction de la doctrine de la justification de l'épître aux Romains : *En ceci consiste la perfection de l'amour en nous : que nous ayons pleine assurance au jour du Jugement, car tel est celui-là, tels aussi nous sommes en ce monde [Kosmos].* Il n'est pas difficile de rapporter cette déclaration au fait que le juge là-bas, comme ceux qui sont jugés ici, appartiennent à *un* cosmos, parce qu'ils sont encore, ou de nouveau, des sujets de chair. La perfection de l'amour n'est possible que si l'on appartient à *un* monde. C'est pourquoi les dieux d'Épicure n'aiment pas ; et pour qu'ils n'aient pas besoin d'aimer, ils n'appartiennent à aucun monde.

Depuis Feuerbach, nous sommes censés savoir qu'une théologie ne peut être rien d'autre qu'une anthropologie projetée dans le lointain, dans la transcendance, dans la démesure. Avec Feuerbach, cela est considéré comme un chapitre clos et inférieur de l'histoire de la conscience, et non plus comme la possibilité de déchiffrer des considérations qu'il faudrait tout d'abord retracer, ou même qui seraient exposées au risque de la perte définitive. Pour la foi dans le progrès, il va sans dire qu'il n'était pas naturel de penser un tel risque : ce qui avait été conquis une fois, de quelque façon devenue obsolète que ce soit, cela ne pouvait plus échapper à la possession de l'esprit humain s'intégrant. Si l'on ne se fie pas sans plus à une telle

assurance, il devient moins indifférent de savoir si nous ne commençons pas à trouver exotiques les conditions historiques de la naissance de considérations et d'expériences. De même, il semblera du coup plutôt léger de ne voir les effets constitutifs de conscience de fixations théologiques et métaphysiques que dans ce qui, en elles et par elles, a déjà été découvert et exprimé explicitement. Les effets sur la conscience n'appellent pas, en tant que tels, une herméneutique, mais ils ne s'ouvrent qu'après coup à la raison historique à travers elle. Celui qui ne partage pas ce présupposé n'est bien sûr pas tenu de prendre en considération ce qu'il tient pour anachronique et importun pour tout ce qui se trouve dans le futur. Il devrait seulement être conscient du risque qu'il prend.

Il se peut que ce soit logiquement équivalent, mais ce n'est pas du tout la même chose dans l'effectivité historique, que l'on formule de manière purement négative la fonction de la chair contenue dans les déclarations théologiques de la manière suivante : seule la chair rendrait possible l'extériorité de tout jugement porté sur nous en tant que sujets moraux. La chair crée notre « trace » en tant qu'auteurs de nos actions extérieures, et elle permet de poursuivre cette trace ; simultanément, la chair rend impossible la recherche de nos convictions au moment de ceux de nos actes susceptibles d'être poursuivis. C'est pourquoi c'est l'une des grandes conquêtes de la philosophie de Kant que, même dans notre expérience interne, nous ne soyons donnés à nous-mêmes que comme phénomènes. Un « moi pur » – quel que puisse être son genre d'existence – qui n'aurait à juger que de lui-même serait seul avec lui-même, dans la qualification exclusivement morale de lui-même.

La physiognomonie est cette forme de présomption humaine qui ne veut pas admettre cette restriction de l'extériorité de toute expérience, même de l'expérience interne. L'art du spectacle *[Schauspiel]* semble, de par sa pure possibilité, être la confirmation de la physiognomonique, mais il en est le contraire, dans la mesure où il est précisément l'« artificialité » et non pas la « naturalité » de l'homme. Dans la mesure où il exige l'espace clos et hautement artificiel qui exclut toute autre réalité, il dément précisément que l'on pourrait jamais voir ce que quelqu'un est dans les conditions de la réalité consistante. La défense des Lumières contre la physiognomonique de Lavater par Lichtenberg est l'une des grandes défenses du

droit à l'opacité de la chair. Sans doute aussi, pour prendre un exemple actuel, le développement d'une juridiction contre l'utilisation sans mise en question d'expertises graphologiques dans le recrutement de personnel, tout comme de son extension au-delà du domaine de questions de pure aptitude. Lichtenberg avait noté, contre Lavater, en 1777 : « Cet être incompréhensible que nous sommes nous-même, et qui nous semblerait encore bien plus incompréhensible si nous pouvions nous en approcher encore plus près que nous ne le sommes nous-même, on ne doit pas vouloir le trouver sur un front. »

3

La conscience de soi naît de la découverte de la visibilité dans sa consistance spatio-temporelle. Nous considérons comme bien trop naturel de pouvoir être vus, et d'y trouver l'occasion de nous montrer *[darstellen]*, pour qu'il nous soit facile de décrire cela comme une « découverte ». Dans l'un des travaux préparatoires à son anthropologie très discutée et très prometteuse, Max Scheler a écrit que si son chien se cachait derrière un mur et s'il passait de temps en temps la tête, de façon que l'on puisse voir qu'il ne voulait pas être vu, alors lui, Scheler, « prendrait tous les paris sur le fait qu'il serait un homme ensorcelé[1] ».

Quand on lit cette petite expérience de pensée, on estime que Scheler ne peut absolument pas avoir manqué le trait anthropologique central de la visibilité. Car un comportement qui exprime l'intention de se cacher implique la conscience de la visibilité : seul celui qui sait qu'il peut être vu peut trouver un intérêt à ne pas être vu. Mais il apparaît aussitôt que Scheler ne fait que présenter son chien avec un comportement surprenant, déviant par rapport à l'espèce, mais en cela justement, consistant. Son exemple suivant, de la boîte à chapeau qui est toujours sous la main lorsqu'il en a besoin, ou l'inverse, montre qu'il n'a rien gagné d'autre par la scène imaginaire que le type du « comportement tendancieux », ou « l'apparence d'une expression sensée » – car « il aurait tendance à considérer » aussi la boîte à chapeau « comme un homme ensorcelé ». Si les deux exemples doivent être équivalents, alors il n'y a rien d'autre dans les figures ensorcelées qu'un comportement réglé avec conséquence, celui de l'observateur caché ici, et celui de la serviabilité zélée ou chicaneuse là.

Pouvoir se cacher, en tant que phénomène anthropologique au revers de la visibilité, peut être compris à tout le moins comme un commencement du souhait ou du fantasme non pas seulement de disparaître par moments du champ de vision des autres, mais de se débarrasser purement et simplement de la charge de l'identité qui peut être poursuivie. C'est tout à fait un phénomène culturel d'un autre calibre encore que le masque, la prescription, ou la saison institutionnelle de « suspension » de la responsabilité : le carnaval. Il existe des techniques de transferts d'identité qui ont l'allure de « para-théories » par lesquelles des systèmes peuvent être sauvés, dans le cas où ils échouent, et excusés, dans le cas d'un succès trop faible. Si, par exemple, un membre d'un clan australien archaïque, qui appartient au totem du serpent, se fait néanmoins mordre par un serpent en dépit de la garantie de bien-être et de protection ainsi assurée, alors il ne peut plus et ne doit plus être celui pour lequel on le prenait jusque-là. Afin de ne pas désavouer l'animal totémique dans sa fonction, mais aussi pour protéger de la proscription la victime, devenue scandaleuse, de son manquement, l'identité de cette dernière doit être modifiée. Il lui sera par conséquent attribué un autre père que celui que sa mère avait fait passer pour tel jusque-là. Ce que, dans notre tradition, nous aurions appelé un faux pas ou un adultère sert ici à innocenter l'ancêtre totémique, et s'appellerait donc chez nous « théodicée ».

1. M. SCHELER, « Zur Idee des Menschen », dans *Vom Umsturz der Werte* I, Leipzig, 1919, p. 279. D'un point de vue anthropologique, Scheler a évité l'intégration du langage dans l'expérience de pensée. Son prédécesseur, DIDEROT, montre (*Pensées philosophiques* XX) combien il est peu fructueux de prendre un animal parlant : « s'il se trouvait un perroquet qui répondît à tout, je prononcerais sans balancer que c'est un être pensant. » Husserl également a, dans un pendant au chien observateur, laissé le langage hors considération : dans une activité dirigée vers moi, je comprends l'autre précisément par là que cette activité a pour présupposé mon comportement. « M'observant par exemple avec un intérêt quel qu'il soit, il peut bien penser que je ne l'ai pas remarqué, peut-être parce que je "fais" comme si je ne le remarquais pas – réprimant par là même chaque expression qui manifesterait que je le remarque » (HUSSERL, Note de 1932, *Husserliana* XV, p. 472 ; trad. fse de N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité* II, Paris, PUF, 2001, p. 366).

Le changement d'identité généalogique appartient également à la pratique magique. Mark Lidzbarsky, qui a découvert notre source principale pour la gnose mandéenne, raconte dans ses souvenirs de jeunesse que sa mère lui aurait demandé un jour, à moitié en plaisantant, d'appeler une voisine tante. Comme l'enfant savait qu'il n'y avait pas de lien de parenté avec cette femme, il en demanda la raison. La mère raconta alors qu'elle était tombée si gravement malade au cours de son enfance que l'on avait craint pour sa vie – et c'est alors que, pour échapper à ce destin fatal, elle aurait été adoptée par la mère de cette voisine. La finalité de l'action était thérapeutico-magique : la modification de l'origine provoquée par l'adoption fit tomber le destin dans le vide, puisqu'il était adressé à une personne qui n'existait dorénavant plus. Même la narratrice était encore persuadée que ce procédé l'avait aidée. Elle aurait été guérie peu de temps après l'adoption. Lidzbarsky laisse transparaître que, dans le milieu juif de son enfance, une telle duperie du destin n'était pas un cas isolé : « Souvent c'est le nom lui-même qui est changé ; dans ce cas on procéda différemment et on donna une autre mère à la malade. Au nom sémitique appartient le patronyme, mais dans la magie, on cherche à courir le moins de risques, et l'on ne prend pas le patronyme mais le matronyme, car *"mater certa, pater incertus*[1]*"*. »

Le procédé du changement d'identité n'appartient pas seulement aux bas-fonds de la croyance populaire ou aux rudiments du sombre Moyen Âge. Il y a des interventions sur l'identité au niveau élevé et même au niveau le plus élevé. Le noyau de ce qui est appelé « justification » dans la théologie chrétienne est, de par sa provenance historique, un procédé de rupture mystique de l'identité. L'épître aux Romains de saint Paul montre comment il est provoqué et ce qu'il provoque. L'acquittement devant le tribunal qui menace tout un chacun doit pouvoir être anticipé si, par le caractère inaccomplissable de la loi, la culpabilité devient incontournable, et la crainte du jugement le noyau de toute action. Si paradoxal que cela puisse sembler : seule une sorte de duperie du tribunal, l'obtention frauduleuse légalisée de l'acquittement par avance, est à même

1. M. LIDZBARSKY, *Auf rauhem Wege. Jugenderinnerungen eines deutschen Professors*, Giessen, 1927, p. 81.

de modifier le statut du pécheur de telle sorte que sa liberté pour le bien soit à nouveau restaurée.

Mais comment cela peut-il se passer « de manière correcte » ? Uniquement à travers une nouvelle identité, qui n'est pas chargée du passé de l'entorse à la loi. Au début du sixième chapitre de l'épître aux Romains, l'identification entre le baptême en Jésus, c'est-à-dire dans sa mort, et l'ensevelissement et la résurrection devient l'acte par lequel le pécheur meurt au péché et est autorisé à entrer dans « la nouveauté de la vie ». La phrase décisive est le septième verset : *Car celui qui est mort est affranchi de la faute*. Ce fondement n'est rien d'autre que la prémisse juridique processuelle pour le succès de la traversée mystique par l'union avec la mort et le retour du sauveur.

Ce que l'on a appelé le *sensus forensis* de la justification paulinienne, dont la particularité ne commencera de nouveau à apparaître qu'au nominalisme du haut Moyen Âge, était fondé sur la règle procédurale que si un accusé mourait au cours du procès, non seulement la cessation des poursuites lui était due obligatoirement, mais que l'acquittement explicite de l'accusation lui revenait de droit. C'est ce qu'a déjà rappelé Jean Chrysostome dans le plus important commentaire patristique de l'épître aux Romains, et ses disciples Théodoret et Euthymius l'ont suivi sur ce point[1]. Depuis Delitzsch, on a renvoyé à la proposition rabbinique : « Lorsqu'un homme est mort, il est libéré de la loi et des commandements[2]. » Et puis, le fait que Paul renonce à l'identité de son nom lors de sa conversion est une explication par avance de ce que la rupture d'identité allait devenir le modèle de la radicalité de sa doctrine de la justification. Le présupposé de cet expédient désespéré est la situation de la perdition irrémédiable de l'homme avant le jugement qui approche. Tout affaiblissement de la situation de malheur aigu fait pâlir la conception de l'acquittement anticipateur par

1. Angelo Paciuchelli POLITIANO, *Exposito in epistolam Beati Pauli Apostoli ad Romanos ex Sanctis Patribus et Sacris Doctoribus collecta*, Munich, 1677, p. 343-346.

2. M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul Épître aux Romains*, Paris, 1922, p. 147. La racine de l'explication rabbinique s'avère être un fragment du psaume 88, 6 : *Dans les morts libre...* (STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1926, t. III, p. 232. – H. MESCHONNIC, *Gloires*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 234).

comparaison avec le concept de la satisfaction substantielle, basé sur une institutionnalisation à long terme, avec son implication de l'administration du trésor de la grâce, exploitée historiquement à travers une si grande richesse de formes. Face à cela, la justification procurée par le changement d'identité mystique apparaissait comme une sorte de ruse de procédure judiciaire, qui pouvait être admissible dans l'état d'exception eschatologique. Cela présuppose une nouvelle excitation eschatologique, et conduisit Luther à écrire, dans la préface à l'épître aux Romains de son Testament de septembre : « Cette épître est la véritable pièce maîtresse du Nouveau Testament et le tout premier Évangile, qui est sans doute digne qu'un chrétien ne la connaisse pas seulement par cœur mot à mot, mais s'en serve quotidiennement comme du pain quotidien de l'âme... »

Le type originel de la justification par l'impossibilité mystique de localiser celui qui est devenu coupable entretient une analogie évidente avec le comportement du pécheur Adam. Ce que lui, celui qui était devenu nu, n'avait pas réussi : se cacher pour se soustraire au regard exigeant justification du Dieu du jardin, cela devait tout de même encore réussir à celui qui était devenu coupable devant l'impitoyable Dieu de la loi, et cela par le baptême « dans la mort » de l'autre Adam, au moyen d'un art plus élevé de l'être-caché clément.

Parler de la poursuite du coupable n'est plus ici que métaphorique. Mais dans le système théologique d'un Dieu du ciel, la métaphore a son rang absolu. Sa fonction la plus importante pour la conscience, telle qu'aucun dieu du mythe ne l'avait atteinte et telle qu'aucun dieu des philosophes ne pouvait l'atteindre, est que celui qui est caché ne peut pas se soustraire au regard de celui qui voit tout, de celui qui, dans la *coincidentia oppositorum* du Cusain, ne voit à nouveau que moi seul. Le concept opposé de l'évitement de ce saisissement est l'absence au monde des dieux d'Epicure, qui ne voient rien et n'ont rien à voir ; pour compenser le manque de conscience qui résulte de cela, et bien qu'opposée à toute immortalité, l'école d'Épicure utilisait la sentence : *Agis comme si Épicure te voyait !*

Conséquemment, Sartre a décrit le triomphe de l'athéisme ainsi : il met un terme à la constance du pouvoir-être-vu. L'expérience religieuse fondatrice de l'athée, celle de cette « horrible visibilité », consiste en l'unilatéralité du pouvoir être vu, telle qu'une seule fois elle peut provoquer le sentiment de l'existence d'un dieu. Et cela à une époque où le petit Jean-Paul a déjà rompu avec le dieu de ses premières années, pour cette raison soulignée en passant, que pour une composition française sur la Passion, il n'avait obtenu que la médaille d'argent. Tout tend à dire qu'il n'avait pas fallu grand-chose pour mettre un terme à cette relation fragile. Voici comment Sartre retrace le trauma momentané de l'exposition à l'optique passive :

> J'avais joué avec des allumettes et brûlé un petit tapis ; j'étais en train de maquiller mon forfait quand soudain Dieu me vit, je sentis Son regard à l'intérieur de ma tête et sur mes mains ; je tournoyai dans la salle de bains, horriblement visible, une cible vivante. L'indignation me sauva : je me mis en fureur contre une indiscrétion si grossière, je blasphémai, je murmurai comme mon grand-père : « Sacré nom de Dieu de nom de Dieu de nom de Dieu. » Il ne me regarda plus jamais[1].

Le petit Sartre – et sur ce point, sans doute pas sans la collaboration du grand – a, par sa malédiction, répété pour lui-même un rituel qui était entré dans la tradition de l'existentialisme au commencement de ses commencements, à travers le père de Kierkegaard et l'importance que le fils lui avait accordée. Seul le moment de la visibilité présente ici un aspect différent, celui de la sortie active dans la visibilité, de la présentation de soi et de l'exposition de soi. En 1846, Kierkegaard a consigné le vécu infantile qui a déterminé la vie de son père Mikael : « Chose terrible que cet homme, un jour, encore enfant, occupé à garder les moutons sur la lande jutlandaise, par excès de souffrance, affamé, morfondu, se soit sur une colline dressé pour maudire

1. J.-P. SARTRE, *Les Mots*, Paris, Gallimard, 1964, p. 83. Dans un autre passage de ce livre, Sartre dit, de manière plus hésitante, « que l'athéisme » serait « une entreprise cruelle et de longue haleine » ; il l'aurait « menée jusqu'au bout » (*ibid.*, p. 210-211). Ce qui nous est présenté ici est une étonnante transformation historique, la perte de cette légèreté que les Lumières avaient attribuée à l'éradication de tous les présupposés. C'est sans doute HEINE qui en a décrit le plus précisément les résultats dans *Französischen Zustände* [Situation en France] : à Paris, il n'y aurait pas d'athées, car on n'y aurait pas même assez de considération pour Dieu pour prendre la peine de le nier (*Sämtliche Schriften*, BRIEGLEB [éd.], III, p. 214).

Dieu – et ce même homme était hors d'état de l'oublier à quatre-vingt-deux ans[1]. »

Le petit pâtre épuisé, bien que pouvant être vu partout de la lande, avait grimpé sur la colline pour se montrer, pour s'exposer à la colère. Le père de Kierkegaard avait cru que c'était là le péché contre le Saint-Esprit qui ne pouvait être pardonné – et dont personne n'a jamais su exactement en quoi il consiste, de sorte que chacun est proche de la possibilité de l'avoir commis. Étonnamment, Mikael y avait cru d'autant plus fort que, peu de temps après cet événement, il renonça à garder les moutons, se rendit dans la capitale, Copenhague, où il entama une carrière commerciale tout à fait couronnée de succès. Contrairement aux calvinistes, que Max Weber a découverts comme étant les prototypes du capitalisme, il considéra chacun de ses succès comme un signe divin de sa répudiation définitive. Si Sartre devait ne pas avoir modelé son souvenir sur cet ancêtre archaïque de l'existentialisme, pour être celui qui aurait plus de succès à la seconde tentative, alors il a en tout cas compris la nécessité de l'initiation par un rituel qui n'est pas que pensée.

En 1840, Sören Kierkegaard, âgé de vingt-sept ans, visite la patrie de son père, le lieu d'origine de sa rébellion contre Dieu et de son désespoir reçu en héritage. Ce qui le frappe est le degré de la visibilité qui est imposée à l'homme dans ce paysage, l'impasse de toute volonté d'être auprès de soi-même et avec soi-même, caché devant la surpuissance transcendante. Il écrit dans son journal :

ici tout est à nu, rien n'est voilé pour Dieu, la foule des divertissements n'habite guère, ni ces coins et recoins où la conscience trouve à se cacher, et d'où le sérieux si souvent a du mal à rattraper les pensées distraites. Ici il faut que la conscience se resserre, nette et

1. KIERKEGAARD, *Journal, Extraits, 1834-1846*, trad. du danois de Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, coll. « Les essais » XI, 1963, p. 373 *(NdT)*. – Hermann ULRICH (éd.), *Materialien zu Sören Kierkegaards Kindheits- und Jugendgeschichte*, Berlin, 1930, p. 15. Manès SPERBER a reproduit le type de cette scène, pour son emportement contre Dieu, dans *Les Porteurs d'eau* (Paris, Calmann-Lévy, 1974) : empli de colère contre l'infidélité de Dieu envers son peuple dans la misère en Galicie orientale, le petit garçon grimpe sur le toit de la grange, d'où « il lança de toutes ses forces des cailloux contre le ciel ».

stricte sur elle-même. « Où me cacherais-je à ta vue ? » peut-on dire avec vérité sur ces landes[1].

Le frère, l'évêque Peter Christian Kierkegaard, dira en 1865 à propos du blasphème du père : « C'est là l'histoire de mon père – et la nôtre du même coup. »

C'est au milieu puritain du commencement de la controverse autour de l'évolution organique et du darwinisme qu'appartient le récit d'enfance d'Edmund Gosse, qu'il a publié en 1907, comme l'étude de deux tempéraments, sous le titre *Father and Son*. Des doutes ont été émis sur la prétention du fils à la « vérité la plus exacte » sur le père, le biologiste Philip Gosse, avant tout sur sa relation avec Darwin et sur la théorie de la sélection naturelle. Mais cela n'a pas d'importance pour la vérité interne du récit d'une autoconstitution par effondrement du père[2]. L'enfant a percé le tuyau d'alimentation du jet d'eau aménagé par le père dans le jardin. Le père tient pour responsables des ouvriers qui travaillaient dans la maison à peu près au même moment. Mais le garçon n'est pas soulagé par le fait que son méfait passe ainsi inaperçu ; son vécu profond est d'avoir trouvé la preuve que son père n'est pas omniscient. Il a certes honte de ne pas se dénoncer, mais il se croit ligué avec la providence qui l'aurait couvert. La découverte de soi commence par la conscience de l'inaccessibilité du secret :

C'est ainsi que mon père tomba de son piédestal de dieu, de force de la nature d'une incommensurable importance. Par conséquent, ses avis ne devaient pas être acceptés sans critique. Pourtant, parmi toutes les pensées qui assaillirent mon jeune entendement encore rude et peu développé en ce tournant, la plus étonnante est que j'avais trouvé en moi un compagnon et un confident. Il existait en

1. KIERKEGAARD, *Journal*, p. 218. Dans *L'Alternative*, il explique que la quintessence de son souci est que le repentir puisse n'être qu'une illusion, et ce, non pas à cause du pardon qu'il réclame, mais à cause du discernement qu'il présuppose. Tout comme le Je-dois chez Kant était un « fait de la raison » et *ratio cognoscendi* de la liberté, le repentir chez Kierkegaard semble ne circonscrire le passé jusqu'en arrière de l'existence propre que parce qu'il n'existe aucune autre certitude de la liberté.

2. F. R. ROSS, « Philip Gosse's "Omphalos", Edmund Gosse's "Father and Son", and Darwin's Theory of Natural Selection », *Isis* 68, 1977, n° 241, p. 85-96 : « *At the very least, Edmund spices his narrative with a dash of imaginative drama.* »

ce monde un secret qui m'appartenait à moi et à celui qui habitait la même chair que moi. Nous étions à deux et nous pouvions parler ensemble.

Dans cette expérience élémentaire au cours de laquelle l'image du père est détruite et la séparation avec le dieu du père commence, la chair remplit une double fonction : à la qualité de la visibilité s'ajoute celle de l'opacité comme limitation de l'optique paternelle, et elle maintient l'identité par-delà la séparation interne entre celui qui s'est rendu coupable et celui qui s'accorde consolation et discrétion. L'épisode du récit d'enfance est inestimable en ceci qu'il nous donne accès à l'une de nos expériences allant de soi comme étant contingente : celle de l'opacité et de la protection morale qu'elle confère au sujet, bien que simultanément elle soit la condition de toutes les injustices possibles, qui reposent sur le fait qu'il n'existe aucune évidence tangible de l'autre comme sujet moral.

La nostalgie insurmontable de l'innocence se colle à la fonction de la chair, qui est de compenser la visibilité par de l'opacité. C'est pourquoi la nudité peut devenir la démonstration de ce que l'on ne porte rien avec soi qui ressemble à des restes non éprouvés du passé, et de ce que l'on ne se réjouit pas seulement de l'opacité par l'habillement, autrement dit, que l'on ne redoute pas la lumière, même si ce n'est que métaphoriquement. Edmund Gosse décrit le pressentiment de cette expérience que, quoique nous puissions avoir à nous reprocher nous-mêmes, nous sommes à l'abri de l'indiscrétion des autres ; même si c'est seulement cela qui lui permet, comme à d'autres, de se présenter par des dévoilements et des actes de foi devant une publicité le plus souvent littéraire. C'est justement en tant que littérature qu'ils mettent en évidence ce qu'il y a d'infâme dans leurs ritualisations politiques – jusqu'à la comparaison par Feng Youlan (Pékin, 1974) entre lavage du visage et lavage de cerveau.

Il n'est guère étonnant que cet état de fait élémentaire prenne également figure, et figure désirable, dans le mythe. La métamorphose est le triomphe de la fonction de la chair qui maintient le sujet en dehors de sa responsabilité – de la poursuite possible de son identité –, et qui le garde libre pour la jouissance dans cette irresponsabilité, jusque loin

dans les frivolités des dieux philosophiquement formulées. Schopenhauer a raison d'estimer que la métempsycose est le non-plus-ultra du fantasme mythique : elle implique la forme d'une identité sans conséquences, pas même en tant qu'intériorité. Comme je ne peux pas savoir qui j'étais ni qui je serai, cela ne me regarde en rien, même si ce devait être une conséquence de mes actes. C'est une forme profondément esthétique d'une justice qui ne pourrait s'ouvrir qu'à un observateur externe.

4

Peut-être est-ce un scandale que, dans une réflexion sur la possibilité d'une anthropologie phénoménologique, on ait intégré – ou : introduit de force ? – du biblique, du théologique et du biographique. La question de savoir si cela pourrait être évité est étroitement liée à cette autre : est-il, et dans ce cas, comment, seulement possible de construire une anthropologie de manière phénoménologique ? Si l'on a accepté la phrase de la conférence de Berlin de Husserl : « Se considérer comme des hommes, c'est déjà présupposer la validité du monde », alors l'introduction par force de faits, et aussi d'images et de mythes, dans l'annonce de l'humain, même si ce n'est pas encore du trop humain, ressemble bien à une confirmation de ses craintes : que sous le titre de l'anthropologie, la phénoménologie pourrait être privée du gain de ses efforts de réductions.

Mais la mise à l'écart de l'anthropologie, dans l'échelle des urgences philosophiques, n'est pas primairement liée à la problématique de sa possible réalisation méthodique. Elle tient à l'indifférence de son thème, dès lors qu'il va de soi que la science a été acceptée comme l'état ultime de l'histoire, et cela même lorsque le fait historique de la science n'est plus le point de départ de toutes les questions sur sa possibilité, comme dans le néokantisme et chez Husserl jusqu'à l'adoption de la thématique du monde de la vie. S'il avait réellement existé une chance pour l'anthropologie selon les présupposés de la phénoménologie, c'eût été là le point de sa mise en œuvre. Car il est difficile de voir comment la

description résolue d'un « monde de la vie » devait se faire sans tenir compte de cet être vivant dont il est le monde. Mais il a été facile à Husserl de réaliser ce tour d'adresse, parce que, dans le fond, il tend vers un concept formel de monde de la vie.

Pourquoi la découverte du monde de la vie n'a-t-elle rien changé à l'indifférence anthropologique de la phénoménologie ? Dans la thématisation du monde de la vie, des années avant l'être-dans-le-monde de Heidegger, Husserl fait la même chose que celui-ci : il élimine la problématique du monde objectif et de son accessibilité théorique en le déclarant secondaire, et en le faisant procéder seulement de la déconstruction d'une familiarité de fréquentation originelle et qui se déroule sans questionnement. La différence entre les deux positions réside bien entendu en cela que Husserl considère la déconstruction du monde de la vie comme l'accomplissement même de l'histoire qui va droit au but pour réaliser la science, tandis que Heidegger, à l'inverse, présente l'originalité comme un état de plénitude avant que n'intervienne l'appauvrissement par objectalisation, et plus tard ne le déplace dans le temps qui précède le voilement de l'être en tant que métaphysique.

Husserl a besoin de l'état d'agrégat prémodal du monde de la vie comme statut initial pour les processus de la modalisation, et de l'étrangeté, du caractère problématique et douteux qui précèdent toute objectivation, autrement dit, de la constitution d'objets, qui est le point de départ de tout processus théorique. Mais il balance entre les deux possibilités, ou bien d'utiliser ce *terminus a quo* de manière protologique, comme une sorte de préhistoire de la conscience sur la voie de tout ce qui est à venir, et surtout de l'attitude théorique, ou bien de l'introduire de manière hypologique, comme la substructure quotidienne et accompagnant tous les processus explicites, constamment enrichie par eux, de tout ce qui est enduré comme familiarité et prédonné non thématique, et même comme institution, y compris les modifications les plus inquiétantes de la réalité. Comme Husserl ne se livre à un effort descriptif pour aucune des deux possibilités, l'issue pour les unifier aurait été la conséquence stricte de la conception formelle du concept : le monde de la vie est tout ce qui, en tant que cela va de soi pour nous, reste ou sombre en deçà du seuil de l'attention. Cette version

du concept est indifférente à l'alternative du pré-monde ou du monde souterrain[1].

Pourtant, même la levée de l'ambiguïté dans le concept du monde de la vie n'aurait pas libéré Husserl de la domination de cette question : comment ce *terminus a quo* fait-il procéder de lui-même les réalisations et les explicitations qui finiront par faire avancer le *terminus ad quem* sur le long chemin de la finalité de l'histoire ? C'est seulement le tardif traité sur la *Krisis* qui montre que la conception d'une décision volontaire au commencement de l'histoire européenne fournit un instrument plus confortable pour vérifier les stades factuels de cette histoire à l'épreuve du « sens créateur originel » *[Urstiftungssinn]*, et pour les corriger en fonction de cela. Mais, quelle que soit la manière dont on entend se servir de l'*instrumentarium* : le processus initié à partir du monde de la vie, et l'idée de son accomplissement, dérivée de la fondation originelle, s'avèrent être autant d'absences d'égards à l'encontre de l'homme qui les met en œuvre et qui n'est tout de même pas le bénéficiaire des accomplissements promis, mais ne peut que devenir le support de leur travail sans fin. L'idée ainsi gagnée dépasse trop le fait historique pur de l'état de la physique à la fin du XIX[e] siècle, tel que l'avait trouvé le néokantisme, pour maintenir par exemple en mouvement ce pourquoi même le nouveau siècle, qui a commencé par la phénoménologie, devait être trop étroit. La phénoménologie ne veut pas être un fait. Dans sa relation avec elle et avec la tâche qu'elle impose, l'homme, en tant qu'il est l'être historique de ce siècle, est lui-même un fait – dans le meilleur des cas l'un des empêchements à la rigueur que ce fait exige, et à ses degrés de pureté par des réductions toujours renouvelées de la « mondanéité » *[Welthaftigkeit]* qui affecte si obstinément le sujet phénoménologique.

La raison plus profonde donc, pour laquelle le thème du monde de la vie n'a rien pu changer à l'indifférence anthropologique de la phénoménologie, était que ce monde de la

---

1. C'est dans cette direction que j'ai tenté de poursuivre le développement de la thématique du monde de la vie : H. BLUMENBERG, « The Life-World and the Concept of Reality », dans L. E. EMBREE (éd.), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurvitsch*, Evanston, 1972, p. 425-444, trad fse, « Dieu est-il mathématicien ? La signification du métabolisme » dans : *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, traduit de l'anglais par Danielle Lories, Paris, De boeck, 2001, p. 75-107.

vie n'avait jamais pu devenir un thème de la phénoménologie en un sens un tant soit peu exigeant. C'est que Husserl n'a pas besoin de voir autre chose dans le monde de la vie que sa fermeture, car tout son intérêt thématique est dirigé vers les phases de l'ouverture qui la brise. Le monde de la vie serait un constant environnement vital s'il n'était à tout le moins exposé à des événements marginaux auxquels il faut opposer des déceptions, des ratures, des réserves, des modifications de l'attention. Or, on peut dire que l'exemple typique de la méthode phénoménologique, la libre variation, n'est rien d'autre que le degré ultime de la production systématique de tels bouleversements de ce qui est familier et courant, telle qu'elle était tout d'abord apparue sous la forme de la modélisation parcellaire et fortuite dans et au contact du monde de la vie clos. Avec la libre variation, on a soustrait le jeu des possibilités au hasard, et l'on a assuré le noyau de la fiabilité comme invariance contre tout déroulement effectif. Ou plus exactement : on aurait assuré – pour autant que la méthode de la libre variation pouvait être réalisée conformément à son téméraire programme.

Si le monde de la vie n'est que la formation hypothétique d'un commencement à partir duquel la phénoménologie peut être vue et considérée comme cohérente en tant que fin des hasards théoriques, alors le concept de « vie » en relation avec celui de « monde » cesse d'avoir un quelconque rapport spécifique avec l'être vivant homme, ou plutôt avec cet être qui serait une gêne et un empêchement pour le projet de la libre variation. Car le sujet correspondant à un espace de jeu de pures possibilités est une conscience, par la nature même de son organisation, non déformée, et en ce sens « pure », c'est-à-dire « purifiée » par réduction. Mais chacune, donc celle-ci également, découvre, aussitôt qu'elle a été portée à commencer à réfléchir sur elle-même, le point archimédique de son autocertitude dans le Je-pense, et à cet instant précis, sans même déjà s'en apercevoir, s'abandonne déjà soi-même en arrière de soi. Dans cette direction de l'ouverture de soi qui se transcende et qui, en cela est transcendantale, de la conscience, il n'est plus question de l'homme, pas même en tant qu'indifférent. Et néanmoins, tout de même seulement sous la condition de l'inversion dans la réflexion. D'où vient l'accomplissement de cette condition ? Ne se pourrait-il que l'on ne puisse « oublier » l'homme – en s'en détournant transcendantalement – que s'il a été « pensé »

plus radicalement à lui, comment on en est venu, à son contact et avec lui, à ceci qui ne va pas de soi : la réflexion ?

Bien entendu, si la résistance contre la sortie du moi factuel dans le moi pur devait être plus forte que ne l'avait évalué le fondateur de la phénoménologie, si elle devait finalement se révéler insurmontable, alors la réalité de ce qui doit là être traité comme indifférent et surmontable doit être prise plus au sérieux. Le critère d'une réalité authentique est aussi qu'elle se refuse à être médium. Le cas limite de l'inertie du factuel par rapport à la libre variation est l'application au sujet de ce que Husserl a nommé le « refictionnement de soi » *[Selbstumfiktion]*.

Aujourd'hui, grâce au fonds posthume, nous supervisons si bien la manière quotidienne de travailler de Husserl, jusque dans les billets sur les billets, que ce ne saurait être une atteinte au respect de cette réalisation d'une vie que de dire que la liberté de la recherche d'essence en tant qu'opération nécessaire dans la fantaisie, que la fiction comme élément vital de la phénoménologie, ne vont pas bien loin. Une collection des exemples de fictions et de libertés de la fantaisie simplement proposés, jamais réalisés, resterait loin derrière une énumération des déclarations programmatiques dans lesquelles la « liberté de la fantaisie pure » est exigée et apostrophée comme un tour de main méthodique depuis longtemps disponible. La question phénoménologique initiale : « Quelles transformations peuvent se produire là ? » ne dispose pas de la puissance représentative qu'elle présume. Le fait que les positions *[Setzungen]* ne jouent pas le jeu semble mieux réussir au style méditatif du phénoménologue qu'un jeu différent. La libre disposition du champ des possibilités qui doit se trouver autour du factuel, et qui le révèle comme n'étant qu'un « cas » de celui-ci, est l'illusion fondamentale de la phénoménologie. C'est ce qui l'a conduit à renoncer généreusement à l'attention aux faits, à l'histoire comme aux disciplines positives de la science.

L'annonciateur de l'intuition en manquait notoirement. La petite étincelle d'imagination avec laquelle une libre variation pourrait seulement prendre forme ne luisait que faiblement en lui. Parallèlement à l'inégalité dans la maîtrise du langage, c'est aussi ce qui explique le succès de Heidegger au sein de la phénoménologie : bien que n'étant en vérité pas un homme du monde, il avait une imagination constructive de monde. C'est

ce qui lui a permis d'ériger une avant-scène anthropologique richement dotée devant la pâleur de pensée du sens recherché de l'être, bien qu'il en ait gâché la joie par son panneau d'interdiction : il ne fallait pas considérer cela comme ce qui importe. Ce procédé analytique lié à la facticité du *Dasein* ne devait rien avoir à voir avec la libre variation ; la technique utilisée consiste plutôt à présenter les états de fait descriptibles de la conscience quotidienne comme des modes déficients de ce que le fil directeur ontologique devrait livrer.

La différence méthodique avec Husserl consiste donc en cela que la positivité du factuel ne prive pas du tout l'intuition de la liberté de la variation, mais l'en déleste. L'unicité *du* fait qui ouvre l'accès à ce qui est seul encore essentiel, le sens de l'être, est venu prendre la place de l'essence. À la phrase de Husserl que, des faits, ne pouvaient découler que des faits, est opposée la directive que seul dans des faits pourrait se présenter symptomatiquement le non-factuel comme y étant compris.

Pour le type de variantes que le phénoménologue visite et explore au profit d'une invariance prétendue ou finalement atteignable, il est tout à fait indifférent qu'elles proviennent de la libre variation personnelle, de la force de fantaisies étrangères ou de formes de vie exotiques, ou même de la fiction plus libre d'une invention esthétique. La pauvreté authentique de la phénoménologie doit s'enrichir des essentialités que le jeu des possibilités a déjà produites, même si cela est démontré par le concept plus évanescent et moins strict, mais tout à fait légitimé par le théorème phénoménologique de l'horizon, de la typique.

Une thèse qui autorise à présenter le lien entre phénoménologie et anthropologie autrement que pour Husserl, et aussi pour Heidegger, pourrait contenir le précepte que c'est la chair qui est le fait, pour la conscience, qui s'approche le plus parfaitement de l'invariance de l'essentiel. Bien que, biologiquement, elle soit entièrement le fait d'un pas précaire de l'évolution organique, la chair de l'homme contient les conditions pour une conscience qui ne semble entièrement orientée vers la perception qu'au service de la pureté de sa théorie de la connaissance, qui ne cache pourtant pas à la description impartiale que ses actes sont constamment liés au fait d'être perçus.

C'est à ce contexte qu'appartient l'instrument du « refictionnement de soi » *[Selbstumfiktion]*. Celui-ci peut être considéré comme un élargissement de l'autodéplacement fictif dans l'espace qui apparaît presque de soi lors de l'approche cinétique : chaque lieu de perception d'un objet est, vu à partir de celui-ci, fortuit et il implique à chaque fois la position à partir de laquelle est devenu face avant ce qui reste face arrière dans la relation d'esquisse actuelle. Dans la foulée des préparations pour l'« œuvre systématique » planifiée, dans les années 1921-1922, apparaît la proposition d'un procédé consistant à se penser autrement que l'on n'est, et à produire les conditions dans lesquelles on peut le faire sans penser son identité comme perdue. Il s'agit simultanément d'une tentative de ne pas penser l'autre comme une duplication du moi dans une autre chair et une autre position spatio-temporelle, mais de trouver fondé dans les possibilités de mon autoreprésentation le concept d'une individualité étrangère. Mais si l'empathie dans l'autre sujet est possible, est-ce que ce n'est pas seulement parce que je peux me penser comme si j'étais cet autre même ?

Il est facile de voir qu'un concept déterministe de subjectivité et d'individualité priverait de sens la proposition d'un refictionnement de soi : mon présent serait alors le résultat de mon passé. Si je devais penser que dans ce passé un quelconque événement ou acte aurait été différent de ce qu'il a été, alors le moi en résultant pour le point présent actuel ne serait pas mon moi. Les concepts d'horizon et de typique décrivent, dans la phénoménologie, des légalités comportant des tolérances, des latitudes structurées de différenciation et d'individuation. Je ne peux pas me représenter autrement, *à souhait*, mon histoire personnelle sans aboutir à un autre moi-maintenant, mais tout de même comme s'étant déroulée différemment dans une étendue de variations déterminable. Cela vaut aussi pour deux sujets étrangers entre eux. Ils ne peuvent se comprendre réciproquement comme tels que s'ils ne brisent pas le cadre d'une typique donnée. C'est ainsi que des dispositions adéquates restent reconnaissables comme des expressions d'autres sujets, même si leurs finalités et leurs moyens ne peuvent pas être perçus comme tels, tandis que des déroulements fortement ritualisés éveillent l'impression de mécanismes déterminés du dehors, et qui pourraient déjà avoir été pris en charge par des robots. Le refictionnement de soi cherche donc à palper le champ de cette tolérance. Conformément au projet méthodique, il devrait en

tout cas le faire, car il repose sur une précompréhension de ce que peut être un autre moi dont ne serait encore donnée aucune expérience apprésentative :

> Je peux penser d'autres moi et je peux me penser autrement… Seul est liant pour mon être-tel le cadre d'essence général, qui englobe toutes les possibilités de mon moi et d'un moi absolument. D'un moi absolument : car toute possibilité d'un autre moi doit se tenir dans le cadre de l'analogie, et aussi loin que va l'analogie, aussi loin va l'unité de l'essence. Toute modification possible que je peux imaginer sur un autre, je peux l'imaginer encore plus originellement sur moi-même[1].

Et voici qu'à la fin ce qui doit justement être atteint et fondé, la possibilité de penser l'autre dans l'identité du cadre d'essence avec le mien propre, est une fois de plus déjà présupposée.

Ces phrases se trouvent – et cela n'est pas seulement souligné ici en passant – dans l'un des textes cardinaux de la crypto-théologie phénoménologique, qui débute par les constatations monumentales de l'autocertitude : « Je suis et je possède l'évidence, non pas seulement que je suis, mais que je suis nécessairement. Il est impensable pour moi que je ne sois pas. Et donc également impensable qu'aucun moi absolument ne soit. Et je possède aussi l'évidence générale : pour aucun moi il n'est pensable qu'aucun moi ne soit. Je suis qui je suis… »

La conscience s'écoule *[fließt]*, mais elle ne se dissout *[zerfließt]* pas. La métaphorique de prédilection de Husserl du flux et de la fluence de la conscience est toujours bridée par l'intentionnalité des configurations objectales et à caractère d'horizon. Le moi ne peut plus être la substance qui lui avait jadis assuré l'identité, mais ce n'est pas non plus la simple agglomération du nuage de données du sensualisme. Pour le concept de substance pensé jusqu'à son terme, les actes se suivant dans le temps procédaient chacun pour soi, immédiatement, de l'essence intemporelle, et aucun acte n'était jamais conditionné par les autres le précédant. La phénoménologie en revanche travaille avec la représentation des habitualités, c'est-

1. HUSSERL, « Die Notwendigkeit der Ichexistenz » [La nécessité de l'existence du moi], 7 et 8 janvier 1922 ; *Husserliana* XIV, p. 154-158 (notre traduction, *NdT*).

à-dire avec la métaphorique directrice de la sédimentation : conditionnement de tout acte par ceux qui précèdent. Elle n'a certes pas lié cela au pathos de la liberté pour la création de soi, de l'inversion de la conséquence scolastique entre essence et existence, comme l'existentialisme de Sartre, mais la part qu'elle prend dans les formulations de ce dernier est tangible.

« Je peux sans fin et diversement changer ma façon de me penser, moi et mon flux vital[1]. » C'est là une phrase qui induit en erreur, jamais respectée. Le moi dissolu par le sensualisme, la mécanique associative et la symptomatologie nietzschéenne de la surface de la conscience, se reconstitue dans une direction sensée sous les yeux du phénoménologue, mais de telle sorte que son identité est entièrement reléguée dans la sphère extérieure des actes, qui ont seulement leur pôle de référence formel. Même la métaphore de l'horizon montre encore que les conditions habituelles fonctionnent « au-dehors », en délimitant l'espace. Dans la mesure où tout acte modifie le potentiel de tous ceux qui suivent, le changement de la façon de penser doit toujours concerner le tout, et il ne peut pas intervenir en un lieu quelconque. De même faut-il que le refictionnement satisfasse à l'un des premiers principes phénoménologiques, celui de l'a priori de corrélation : les actes ne peuvent pas être modifiés sans leurs objets, le moi ne peut être refictionné sans son monde, le monde ne peut être pensé comme métamorphosé sans affecter le moi. Et c'est ainsi qu'il est dit, dans une note marginale au texte que nous venons de citer : « Toute modification de l'apparition conditionne, pour le maintien de la pure possibilité, un lien aux exigences de l'horizon, et sans une modification de l'horizon fonctionnellement adéquate, il n'y a pas de refictionnement. » C'est cette conception de l'histoire habitualisée du sujet qui détermine et qui explique l'impuissance de ses prétentions à un possible refictionnement de soi – c'est-à-dire d'être soi-même à soi l'objet de prédilection de la libre variation. L'histoire elle-même est la présentation de l'espace de jeu de la libre variation ; elle se manifeste comme

1. HUSSERL, « Problème : Tout moi peut penser en chaque lieu de son flux d'expérience tout ce qui est possible, le transformer *[Umfingieren]* en n'importe quoi » (datation de l'éditeur : sans doute 1921 ; *Husserliana* XIV, p. 147). Ce qui montre également à quel point Husserl était dur d'oreille pour sa propre métaphorique : les flux doivent sans doute plutôt être déviés que pensés autrement.

une restriction de la possibilité de la penser autrement. Le refictionnement de soi se heurte à la frontière où elle perdrait le soi qu'elle soumet à la libre variation. Pour éviter cela, on trouve des propositions qui semblent retourner à la conception substantielle du moi : « Mais si la réalité est vraiment refictionnalisée, cela me concerne aussi moi-même, l'autre monde m'aurait motivé différemment. »

D'ailleurs, le refictionnement de soi est tout aussi peu que la libre variation un type d'épreuve de liberté, même si Husserl écrit : « Il semble que j'ai la liberté de projeter de manière évidente tout ce qui est possible dans ma vie passée. » Ai-je cette liberté, si cette vie passée doit infailliblement rester *ma* vie ? Si je le dévie en un point du passé, le flux du moi conduit-il vraiment encore vers le moi-maintenant que je suis ? C'est justement parce que la phénoménologie a entièrement subordonné l'identité, comme formation d'habitualités, à l'enchaînement des actes qu'elle rétrécit à nouveau l'espace de jeu de la variabilité qu'elle voulait gagner par le concept d'horizon comme élargissement du concept d'essence à tel point que, désormais, devient « essentiel », dans l'enchaînement temporel, ce qu'il fallait penser comme indépendant du temps dans le concept d'essence originel.

Rien donc ne confirme que ce serait le résultat de diverses expériences de pensées, lorsque Husserl décrit comme suit le résultat du refictionnement de soi : « Tout flux vital possible que je me représente comme déviant du mien est mon flux vital, le mien, du même moi. » Je présume qu'il ne pouvait dire cela à ce moment-là qu'au regard de la possibilité d'un monisme du moi transcendantal, c'est-à-dire en ne pensant pas à l'univers pluraliste de monades comme instances ultimes. Alors, ma vie mondaine réelle représente la possibilité d'autres vies mondaines, qui se heurtent dans leur réflexion à la seule nécessité identique de cet ego transcendantal, auquel elles attribuent pour leur part des possibilités de ce que Husserl appellera plus tard charnellisation *[Verleiblichung]* : « La nécessité apodictique de mon moi comme sujet de ma vie possible est la plus haute : mais ma vie possible n'est tout de même qu'une dévia-

tion de ma vie réelle, dont je suis apodictiquement certain[1]. » L'expérience de soi du moi phénoménologique est certes nécessaire, mais non pas seulement d'être elle-même.

Par conséquent, si l'on part de là qu'il n'a pas tenu au manque de fantaisie que les refictionnements de Husserl n'aient rien pu apporter, mais au déplacement de l'identité du côté de l'histoire des actes du sujet – déplacement historiquement inévitable et systématiquement conséquent –, il reste pourtant la question de savoir si l'*instrumentarium* de la libre variation était ainsi épuisé. S'il devait être répondu par la négative, alors cela est assurément dû à l'intérêt thématique local des considérations envisageant de fonder a priori la possibilité de l'empathie intersubjective, et non pas seulement à partir de l'acte de la perception étrangère. Mais le phénoménologue doit toujours être plus intéressé par ce qui n'est pas possible, pour autant que la limite n'en soit pas la contradiction prédicative, mais l'évidence intuitive. Husserl s'approche en passant de cet état de fait par la formule que « toutes les déviations possibles de mon moi forment un système (un système du moi) ». Si l'expérience étrangère n'était possible que sur le sol de l'auto-expérience qui la précède constitutivement, le « système du moi » devrait simultanément être le système de l'être-autre des autres que je peux connaître. Ce qui vient à moi satisfait ou bien à cette condition, ou bien tombe, à travers la trame de mes possibilités, dans l'exotique inaccessible. L'étendue du refictionnement de soi ne serait pas élargie par des faits empiriques. L'apriorisation de l'empathie a pour conséquence que je ne comprends les autres qu'aussi loin que, dans l'espace de jeu de mon système du moi, j'aurais encore pu être l'un d'eux.

Certes, le concept du système du moi sert à deux finalités qu'il n'est pas facile de concilier : d'abord à imposer l'édification temporelle du moi contre tout naturalisme en tant que séquence d'actes orientés par un sens, et du même coup à réfuter le caractère échangeable de ses éléments, et ensuite à fonder l'accessibilité de réalisations étrangères de subjectivité dans la compréhension des possibilités de mon histoire que je

1. HUSSERL, « Notwendigkeit und kontingente Tatsachen. Evidenz des Ich und "Ich lebe" nach sein und Sosein » [Faits nécessaires et contingents. Évidence du moi et du "Je vis" selon l'être et l'être-tel] (datation de l'éditeur : vers 1922 ; *Husserliana* XIV, p. 152).

n'ai pas réalisées. Mais, ce que je n'ai pas réalisé, est-ce déjà pour autant la possibilité d'un autre ? La combinaison de la fixation de l'écriture historique de soi par constatation de la liberté en chaque point de l'histoire de ce soi est la problématique du système du moi. Il y a lieu de se demander si Husserl l'a saisie en ce qu'il écrivit :

En tout cas, ce système, je l'ai là dans une étrange fonction : je « pourrais » être un autre, je pourrais être l'un de ces systèmes du moi possibles. Mais si je n'étais pas celui-là, je devrais être un autre. Et le fait que je sois celui-là et non pas un autre, le système le présuppose. Il est absolument nécessaire que tout non être pour moi et sa vie présuppose un moi avec sa vie, comme base, et que tout moi qui est là ait son système de possibilités absolu, en ce que toute rature possible reçoive un sens.

Or, il se trouve qu'il existe un court texte du milieu des années 1920 qui remet tout cela en question ou même l'anéantit. Le refictionnement du moi ne peut pas passer avant l'empathie dans le moi étranger. Bien plutôt la motivation à me penser autrement ne naît-elle que et par la perception étrangère factuelle. Cette note est comme un chant d'adieu à toute une série de variantes ambitieuses, mais vaines, de la solution apriorique :

Il faut là, lorsque l'on est déjà parvenu aussi loin que nous, se montrer prudents. Car naturellement, les choses ne sont pas comme si l'empathie était ou pouvait être précédée par des refictionnements de mon moi, à travers lesquels je pourrais obtenir d'autres moi concrets. Refictionner une partie quelconque de ma vie, est-ce que cela crée déjà à ma place, de celui que je suis, le moi, comme si moi j'étais d'autres moi ? Il faudrait alors que je pense « à son terme », de manière conséquente, le morceau de fiction... Mais si j'ai les autres, factuellement et donc comme possibilités, alors je peux me refictionner, etc.[1].

1. HUSSERL, « Zu Umfiktion meines Ich » [Sur le refictionnement de mon moi], *Husserliana* XIV, p. 160 (notre traduction, *NdT*). Concernant cette unique page du fonds posthume, la question de la datation est décisive. Sur ce point, l'éditeur Iso KERN, *Husserliana* XIV, p. 584 : « Parmi tous ces textes, c'est sans doute celui qui a été rédigé le plus tard, probablement au milieu des années 20. »

Ce texte désigne une coupure difficilement comparable, non pas seulement dans l'histoire de la thématique phénoménologique de l'intersubjectivité, mais pour le dérangement ou même le renoncement à une tendance de la phénoménologie à un type d'argumentation qui avait son modèle indépassable dans la preuve ontologique de l'existence de Dieu d'Anselme de Canterbury : déduire l'existence du concept. Mais ici, encore moins que là, il n'est pas possible d'aller au-delà du concept, parce qu'il pourrait parfaitement exister une diversité de sujets qui seraient inconnaissables les uns aux autres, bien qu'existant de plein droit pour eux-mêmes. Alors l'autre existerait, mais pas pour moi et pas comme grandeur de référence d'un monde commun que je pourrais néanmoins avoir comme idée d'une possible objectivité[1].

Que l'expérience étrangère soit dépendante du fait de rencontrer et d'avoir rencontré d'autres corps de chair se reflète dans l'expérience de la chair propre, dans la mesure où celle-ci est la condition de possibilité de tout « rapprochement » *[Brückenschlag]* procédant par analogie des corps de chair d'autres sujets. Dans une certaine mesure, l'expérience de la chair propre est aussi une expérience étrangère, une apprésentation, parce que c'est là le seul corps physique dans le monde dont il ne m'est pas donné une présentation exhaustive, une charnellité illimitée. Toutes les faces cachées du monde, comme finalement aussi celles de la lune, je peux en principe, par la cinétique, en faire des faces avant, excepté ma propre face arrière. Je ne parle pas même encore de ce que l'homme est un être avec « beaucoup de dos », avec cette grande faiblesse de l'être qui marche érigé de pouvoir être atteint par tout ce qui vient de derrière. Il ne s'agit ici, en un premier temps, que de

1. L'expérience de pensée selon laquelle pourraient « exister absolument de nombreux sujets purs, pour eux-mêmes, mais dans une vie sans monde » a laissé dans le fonds posthume de Husserl la trace d'un petit drame de la pensée. Dans l'annexe au texte des *Conférences de Paris* qui traite du fait que « Tout étant dépend de l'être, tout d'abord tous les sujets transcendantaux de moi, puis moi-même d'eux » (*Husserliana* XV, p. 22 s.), il a tout d'abord écrit : « Il faut réfléchir sérieusement à cela, car il ne semble pas possible d'y répondre. » Mais cette phrase a été – il faudrait presque s'y attendre – « raturée après coup », selon la note de l'éditeur (I. KERN, *Husserliana* XV, p. 32). La manière dont il se corrige lui-même, les rappels à l'ordre qu'il s'adresse dans des notes sont parmi les attestations les plus précieuses de l'intensité de ce travail d'une vie.

l'inaccessibilité partielle de la chair propre à l'expérience de soi, de ces angles morts, non pas seulement de l'optique, mais aussi de la perception tactile. Il faut se figurer que des habitants primitifs de régions pauvres en eau n'ont jamais, au cours d'une vie entière, pu voir leur propre visage. Nous vivons au milieu de miroirs et de photographies : cela nous a fait oublier les difficultés de la perception de soi. Aucune des questions que Husserl invente infatigablement ne nous déconcerte plus en cet instant que celle-ci : « D'où est-ce que je sais de quoi j'ai l'air ? » Il faut revenir sur cette question.

Concernant le corps de chair étranger, c'est le moi susceptible d'empathie qui est apprésenté dans l'apparition physique, il est co-perçu, jamais en tant que lui-même et « en chair », ce qu'exclut déjà la métaphore qui veut dire que la possibilité extrême pour que quelque chose puisse être donné en soi est celle de l'immédiateté d'une chair. Mais dans l'expérience de soi, c'est précisément cela qui est inversé : dans tout ce qui m'est donné absolument, ce qui m'est co-donné est la chair propre, et elle l'est dans cet étrange mouvement de retrait qu'elle ne m'est justement pas donnée « en chair », mais n'est approchable que partiellement, que médiatement, à travers des miroirs, des moulages, des reproductions – immédiatement, je ne sais pas de quoi j'ai l'air.

Husserl voyait en outre encore de l'apprésentation dans le fait que la chair propre se trouve représentée projectivement « dans toute perception d'objet et dans toute perception de monde pensables[1] ». Le mode de réalisation et la portée des organes des sens créent une gradation du monde objectal en proche et en lointain. Les choses sont lointaines lorsqu'elles échappent à mon contact et à ma saisie ; les choses sont proches lorsque je peux les toucher ou les mettre en mouvement sans élargir la disposition organique par des outils. Cette « portée » de la chair propre est co-donnée comme index des data d'une chose donnée. Il est clair que c'est seulement la thématisation du monde de la vie qui découvre la signification immédiate de cette séparation entre monde proche et monde lointain, et

1. HUSSERL, « Die Weise, wie der Leib sich als Körper und Leib konstituiert... » [La manière dont la chair se constitue comme corps et comme chair...] (datation de l'éditeur : sans doute septembre 1931 ; *Husserliana* XV, p. 309).

qu'elle n'a, certes pas, inversé l'ordre des sens érigé depuis l'Antiquité en fonction de leur rapport à l'attitude théorique, mais ne l'a tout de même pas laissé subsister comme base de valorisation constante. La familiarité est le fonds de ce qui est donné dans le monde de la vie, dont la déconstruction apporte avec soi l'enrichissement constant du monde lointain par opposition au monde proche, de ce qui est théoriquement objectivable par rapport à ce qui n'a pas besoin de l'être.

Husserl n'a pas pensé au fait que le proche et le lointain sont aussi – même si ce n'est pas avant tout – une différence de mon existence dans les mondes de la vie des autres, et ceci non pas comme différence de la façon dont « je suis donné » à ces autres, mais dont je suis atteignable et puis être atteint par eux. La visibilité diffère quand le sens tactile ne se superpose pas à elle, on devrait presque dire : elle n'est pas « rattrapée » par lui. Cela aussi s'inverse dans la perception de soi : la tangibilité de la chair propre va plus loin que la visibilité. Elle est d'une plus grande fiabilité, de sorte qu'il existe des actes compulsifs du toucher dans lesquels sont manifestement toujours à nouveau vérifiés des doutes quant à la perception de soi. Les deux pourtant, toucher et voir, sont intégrés dans une perception globale particulière pour laquelle Husserl a trouvé la formule descriptive que « la chair [serait] organe total pour elle-même[1] ».

Le fait importun dans ce ressenti de soi est la distance nulle de la chair propre, l'impossibilité de se séparer d'elle ou de la mettre hors circuit à partir d'une quelconque donation étrangère, la nécessité simultanément, lors de toute autotransposition imaginative vers un là-bas, d'avoir la « chair près de soi » dans l'ici que je ne puis quitter. La chair propre peut être haïe, elle peut être rejetée comme l'instrument non souhaité, ou défectueux de la volonté et de l'expression de soi, ne pas être acceptée, mais elle ne peut être déposée. C'est ce que Husserl explore, dans un texte de septembre 1931, en relation avec la thèse qu'à toute expérience sensitive serait associé un moment haptique, que la chair elle-même serait originellement constituée sur un mode haptique. Une annotation marginale

1. HUSSERL, « Universale Geisteswissenschaft als Anthropologie. Sinn einer Anthropologie » [Science universelle de l'esprit comme anthropologie. Sens d'une anthropologie], novembre-décembre 1932 ; *Husserliana* XV, p. 507.

sur ce point, de date incertaine, énonce : « Je ne peux pas me repousser *[Fortstoßen]* – primordialement, comme si mon corps de chair pouvait encore être sans moi, et moi sans chair, rester celui qui pousse[1]. » C'est la différence entre perception optique et haptique qui détermine la limitation de la liberté imaginative par la chair :

> Car je pourrais tout aussi bien me représenter que ma chair s'envole visuellement, tandis que les apparitions se déroulent de telle sorte que je continue à voir depuis mon ici, et que la chair finisse alors par disparaître à l'horizon, selon les modifications et les raccourcissements perspectivistes connus. Visuellement, c'est là une représentation possible, mais la chair n'est pas seulement constituée visuellement, et elle émet des exigences à l'égard de l'apparaître haptique[2].

Et néanmoins, je peux parfaitement avoir des sensations, se rapportant à la chair propre *et* qui sont auto-données, de ce que cela signifie et de ce qui donne son sens au fait d'être « repoussé ». Cela tient à la mobilité des extrémités, y compris l'une contre l'autre, dans une seule et même chair. C'est ainsi que les mains peuvent exercer une extrême violence l'une contre l'autre, et en même temps la subir, l'une par l'autre. Seulement, chacun sait qu'il ne peut pas, en faisant cela, instaurer la situation émotionnelle d'une exposition personnelle à la violence. C'est pourquoi la valeur limite de la sensation ne doit pas être recherchée dans le cas particulier des extrémités ; elle se trouve là où la chair devient une unité sensorielle. Alors elle est exposée en tant qu'organe unique à l'influence qui s'exerce, par exemple lors de la pénétration dans l'eau du plongeur, lors de l'électrocution, de la saisie par le dégoût, de la volonté de disparaître de honte.

L'être affecté intégré tout comme le danger mortel de la violence physique sont présumés dans la visibilité : elle n'est pas seulement « prudence » *[Vorsicht]* qui dans sa direction prend en compte du déterminé ou du déterminable, mais anticipation incarnée de ceci que, depuis la direction opposée de

1. Husserl, *Husserliana* XV, p. 299, n. 1 (notre traduction, *NdT*).
2. Husserl, *Husserliana* XIII, p. 418, texte de 1928 ; voir trad. fse de N. Depraz, *Sur l'intersubjectivité* I, Paris, PUF, 2001 (ici, notre traduction, *NdT*).

son attention, quelqu'un peut devenir d'un coup et jusqu'à l'éradication, le but d'une action humaine, parce qu'il s'est « proposé » à cela comme centre de son champ de vision.

Un être invisible pourrait parfaitement avoir conscience de sa possible finitude, par exemple celle d'une disparition progressive de l'intensité de ses représentations ; mais il ne pourrait pas penser ce que cela signifie que de trouver sa fin par une intention extérieure. Face à cela, le fait, encore présentable intentionnellement, que nous pouvons nous comporter sensoriellement envers nous-même, par exemple la main contre la main, en touchant et en étant touché, n'est qu'une apparition marginale que l'on ne peut distinguer que selon l'aspect de la prise de conscience objectale. La visibilité en revanche est toujours intégration du tout dans l'affectibilité qu'elle fonde. Il importe peu pour cela que, objectivement, l'intervention puisse ne se rapporter qu'à une partie de la chair. Le fait qu'elle soit atteignable globalement repose sur l'unité qui le constitue comme organe total pour lui-même, organe comme lequel il s'éprouve inévitablement dans le corrélat passif de chacun de ses modes de comportement actif.

Déjà le fondateur de la physiologie des sens, Johannes Müller, a vu le phénomène de la sensation homogène des sens, et il a cherché à le représenter, dans le projet de sa « Physique des nerfs », en supposant un substrat nerveux unitaire de tous les organes des sens. La possibilité de réaliser tous les mouvements corporels reposerait sur l'autoressenti spatial des parties comme du tout. L'espace objectif ne serait rien d'autre que la projection de cette perception homogène de soi, de même que de l'attribution de toutes les sensations spéciales à celle-ci, sur le monde extérieur. Les moyens de description de l'optique passive semblent déjà donnés par avance ici. Tout comme, d'une manière générale, Johannes Müller, avec sa préférence pour la représentabilité subjective, avec sa loi de l'énergie spécifique des organes des sens comme prédécesseur du principe de corrélation acte-contenu, appartient à la préhistoire de la phénoménologie.

La douleur présuppose la sensation homogène totale de la chair ; elle a sa qualité non spécifique mais tend, de par sa fonction, à une localisation stricte. En tant que douleur fantôme, la localisation et la projection convergent dans un espace proche du déjà-plus de la charnellité propre et du pas-encore de son

extériorité qui est également atteint par le conducteur habitué et exercé de véhicules techniques.

5

Lorsque Husserl décrit la chair propre comme point zéro du système de l'horizon d'un sujet, et donc comme en dernier ressort pôle de référence inétendu de données et d'actes, il reste entièrement fixé sur l'orientation de l'optique active. Pourtant, la visibilité signifie ceci : le moi est étendu. Pour l'exprimer en un paradoxe cartésien : la *res cogitans* est une *res extensa*. Le sujet comme pôle n'est pas un simple pôle de référence et de rayonnement, mais une grandeur qui peut être affectée. Elle n'offre pas au « destin » un *point* d'agression mais une *aire* de frappe. Comme telle, elle porte des cicatrices dans chaque sens, qui marquent son identité dans une histoire, bien qu'aucun démon de Laplace ne pourrait ni percevoir ni fixer dans les flux de matière – et surtout du changement de matière – de la nature quelque chose comme la forme d'une chair. Comparée cependant à la rapidité d'intervention de la conscience, l'instabilité de cette *res extensa* est minime. Là-dessus repose le fait qu'il existe une fonction d'identité de la chair en face de la conscience.

Bien que la chair établisse la traçabilité du sujet pour l'optique passive, elle n'est, de par sa constitution physique, qu'un champ de passage pour le métabolisme de particules matérielles dont chacune, en tant que principiellement (techniquement, par marquage radioactif) traçable pour elle-même, doit être coordonnée à ce système de la visibilité non pas comme « partie constituante », mais uniquement d'après sa durée de présence différée et sa trace canalisée.

Simultanément, la chair est la condition de possibilité pour qu'un sujet soit en relation avec un « sol », sur lequel non seulement il vit, mais aussi laisse des traces de sa pesanteur et même de son odeur. Elles continuent à assurer, même en son absence, la traçabilité jusqu'au point de convergence entre trace et chair. L'identité du sol à son tour est la condition pour que des sujets se « rencontrent les uns les autres » et soient contraints de se déterminer réciproquement selon des

relations amis-ennemis. Le sol de tous n'est qu'un – c'est la condition pour l'actualisation de l'intersubjectivité. Dans un espace vital tridimensionnel, la contrainte de tenir compte les uns des autres, de développer l'expérience étrangère comme fonction vitale, s'approche de zéro, comme on peut le voir chez les poissons et chez les oiseaux. Autrement dit : la visibilité peut devenir sans importance. Dans son urgence vitale, elle dépend de la condensation vraisemblable de situations critiques.

La position du point zéro transportable du sujet percevant est une construction pour l'attitude théorique. Mais simultanément elle donne la description de ce rétrécissement de l'optique réflexive qui résulte déjà de l'augmentation de l'attention de l'observateur, en ce qu'il peut oublier toute considération *[Rücksicht*[1]*]* de sa propre observation. L'oubli de soi de l'observateur qui se dissout entièrement dans son intention est la forme préalable, relevant du monde de la vie, de toutes les réductions qui expulsent artificiellement le sujet théorique du contenu de son objectalité.

L'identité est ce qui va le moins de soi. C'est une considération longtemps oubliée après Héraclite, et qui n'a été retrouvée avec effroi que tardivement. La thématique de sa constitution doit déjà être désolidarisée du fait qu'elle se réaliserait dans l'expérience interne, et surtout par la conscience du temps, parce que le « flux des sensations » semble le moins adapté à trouver des invariances en lui. Ce qui permet de comprendre des expériences d'identité originelles est l'inertie relative du système organique par rapport au « psychique ». Si c'est toujours la même chair qui n'est pas seulement l'instrument des arrangements et des habiletés du sujet, mais aussi la quintessence du fait qu'il peut être affecté par de l'étranger et de l'extérieur, de sorte qu'il peut porter et porte sans doute toujours les traces inoubliables de tels vécus, alors sa préférence pour la thématique de l'identité devient saisissable. Personne qui entend, non seulement « utiliser » un corps, mais *être* à travers lui en chair, ne peut se soustraire à son « histoire » dans la visibilité. L'histoire d'Adam est également riche d'enseignements par ce

1. Ici comme souvent, Blumenberg utilise un mot composé avec le radical de la visibilité – *Sicht* – que le français ne peut pas rendre ; il faudrait traduire par « vue en arrière » *(NdT)*.

qu'elle ne lie pas ce fait élémentaire à un événement de situation quelconque ou indéterminable dans le contexte mythique, mais le représente comme la première expérience originelle essentiellement liée au premier acte capable de discernement. Il n'est pas indifférent qu'il n'existe pas d'autres « histoires » du paradis, de récits « paradisiaques » justement.

En tant que médium de l'identifiabilité, la chair est l'organe de la « légalité ». Elle peut être entièrement indépendante de la conscience interne de la « moralité », et sans doute la précède-t-elle génétiquement. Alors, ce que veut dire être « coupable » aurait été expérimenté à travers ce fait étrange et peut-être surprenant d'être « accusé » pour des choses éloignées et passées. Organe de la légalité également, mais non pas primairement, parce que la chair est l'organe de la culpabilité *[Strafbarkeit]* pour la transgression de lois, et l'était *in toto* dans les législations archaïques – tandis qu'à la fin de toutes les législations pénales et de toutes les histoires des théories pénales, il n'est plus possible d'instaurer que cette unique conséquence de la privation de sa liberté de mouvements. Elle est même la quintessence de toutes les intelligibilités *[Faßbarkeiten]* du sujet. Et ce n'est que l'une d'entre elles que des méfaits puissent être poursuivis, et que ceci repose sur la possibilité de l'assigner à la continuité spatio-temporelle d'un seul sujet identique et responsable. Un dieu est quelque chose que l'on ne peut pas poursuivre. C'est ce qu'Homère enseigne déjà à Ménélas avec Protée, et c'est encore ce que veut dire la scolastique médiévale lorsqu'elle appelle son dieu un *obiectum voluntarium* – une qualité à laquelle il n'aurait renoncé, ou qu'il n'aurait restreinte, qu'en adoptant « l'union hypostatique » avec la nature charnelle humaine. Du même point de vue également, le diable, avec ses multiples formes, est le type opposé du réalisme de cette incarnation comme fondement suffisant d'une totale fiabilité.

Dans un texte de l'année 1910, Husserl dit de la perception de la chair propre qu'elle est « une part constitutive de la conscience égoïque pure, et qui ne lui fait jamais défaut[1] ». Il

1. HUSSERL, Préparation au cours de 1910-1911 ; *Husserliana* XIII, p. 81 ; voir trad. fse *Sur l'intersubjectivité* II, p. 20 (trad. légèrement modifiée, *NdT*). Extrait de ce cours, « Problèmes fondamentaux de la phénoménologie » : la chair propre « est toujours et incontournablement là dans la sphère de perception actuelle [...] et [elle est] organe central constant de la

se donne pour objectif de maintenir la thématique de cet état de fait que la chair serait quelque chose comme « l'accompagnateur constant » de la conscience dans ses actes de perception et de conception, dont la diversité reçoit son unité comme celle de l'unique conscience égoïque. La question reste ouverte de ce que ce moment du « ne jamais faire défaut » pourrait signifier de plus ou d'autre que la nécessité instrumentale pour de tels actes sensoriels.

Husserl reste déterminé par le primat de la perception comme stade préalable de l'attitude théorique. C'est dans la réalisation de celle-ci que la chair est rapprochée de l'intention dominante, elle devient chair propre par « co-perception ». Toute intensité de l'attention passe à côté de cette grandeur marginale, l'amoindrit à la mesure de son propre accroissement, comme un bruit disparaît à l'arrière-plan de notre attention acoustique en tant que dérangement. C'est que l'intentionnalité de la conscience est justement aussi une préparation gagnée grâce à l'attitude théorique, en cela qu'elle contraint à négliger les conditions marginales qui seules lui permettent de se former. Il suffit d'observer les efforts que cela demande de décrire dans ses éléments factuels cette « co-perception » introduite formellement par Husserl.

Il est caractéristique de la préparation de la thématique du monde de la vie dans le positivisme que déjà Ernst Mach ait décrit le sujet solitaire pour découvrir ce qu'il est en mesure de percevoir de lui. Il distingue, ce faisant, entre ce qui *peut* être connu optiquement de lui-même, et ce qui *est* co-donné constamment dans son optique. Il peut se rendre accessibles, sans aide optique instrumentale, la face inférieure avant du corps et les extrémités ; co-donnés dans tous les actes optiques lui sont les arcs des sourcils, le nez et (selon l'époque) la moustache[1]. Par conséquent, sans l'aide de miroitements, le solitaire humain serait tributaire de l'élaboration de ses sensations tactiles de lui-même, et de sa capacité à localiser des interventions extérieures modérées pour se donner une repré-

perception objectale de l'environnement » (*Husserliana* XIII, p. 114 ; voir trad. fse *Sur l'intersubjectivité* II).

1. E. MACH, *Beiträge zur Analyse der Empfindung*, Iéna, 1886, p. 15 (nouvelle version : *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Iéna, 1900, 9e éd. 1922).

sentation complète de soi. Ainsi apparaît sous une nouvelle version le problème du docteur Molyneux, de savoir si nous pouvons qualifier et identifier optiquement des objets que nous n'avons jamais eu la possibilité de voir.

Si l'on porte le regard en arrière, depuis le type du sujet théorique, le cas limite devient représentable que l'homme tourné vers ses objets et se dissolvant dans l'accomplissement de ses intentions ne possède pas de lui-même une représentation totale et « charnelle ». Cela n'est pas même l'introduction d'un extrême pathologique. Au contraire, c'est l'idéalisation de cette « santé » physique qui consiste en cela que cette physis justement ne se fasse pas remarquer, ne se « mêle » pas à la réalisation de conscience. Abstraction faite de tous les dérangements de cette immédiateté extatique qui contraignent à prendre la chair en compte, la « visibilité » doit être décrite comme un phénomène appartenant encore à la sphère normale, et vue comme une inversion potentielle de l'attention, comme forme primaire de toute *intentio obliqua*.

La description des apparitions déficientes qui, dans l'expérience de pensée du solitaire, se laissent déduire d'une perception comparable à l'absence de chacune de nos organisations des sens a fait ressortir la conscience de la visibilité pour la représentation de soi de l'homme. Otto Liebmann avait déjà exploré la question de part en part deux décennies avant Ernst Mach[1]. S'il n'y avait personne ni rien pour percevoir le solitaire, alors sa chair à représenter en imagination « ne serait même pas disponible entièrement, mais seulement sur un mode fragmentaire, alors même qu'il serait un homme exactement comme nous ». Il ne serait à disposition que jusqu'au point où il pourrait se percevoir lui-même. Déjà là est énuméré ce que Mach énumérera : « N'existeraient de sa face visible que par exemple les deux bords du nez, les bords des cavités oculaires et, en général, ce qu'il peut voir, et cela même n'existerait qu'aussi longtemps qu'il le voit. » Les autres parties du visages seraient certes données, comme palpables, mais resteraient soustraites à la visibilité, parce que la comparaison avec la vue d'autres visages humains resterait exclue, tout comme la

1. O. Liebmann, *Ueber den objectiven Anblick. Eine Kritische Abhandlung*, Stuttgart, 1869, p. 138 s.

possibilité de rapporter les impressions tactiles à ce qui serait donné par eux.

Cependant, le plus important est le constat de Liebmann sur l'œil du *solus ipse* : « Cet homme-là n'aurait même pas ce que nous appelons des "yeux", bien qu'il verrait et verrait de la même façon que nous ; mais au lieu de cela, il ne posséderait que cet x inconnu qui, lorsqu'il est perçu, apparaît comme un œil. » Ce sujet n'aurait pas de cerveau, parce qu'aucun moyen dans le monde ne lui permettrait de se procurer une vue de l'intérieur de son crâne. Et même les cheveux sur sa tête – puisqu'il n'est pas permis de présupposer la longueur de cheveux des contestataires tardifs de la civilisation –, il ne pourrait les voir qu'en en sacrifiant un, ou une mèche.

S'il a été permis à Husserl de placer l'intersubjectivité transcendantale, par sa mondanéisation et sa charnellisation, au service de l'autoréalisation du sujet absolu, et d'y puiser ainsi le principe de déduction pour la nécessité apriorique de moi étrangers, alors, et de la même manière, l'incomplétude de la perception de lui-même par le solitaire imaginé devrait également pouvoir livrer le fondement de droit permettant de dériver et de présupposer les instances inaliénables capables d'instaurer sa réalité pleine pour lui-même, comme réelle. Mais, ici comme là, on ne concédera pas facilement une telle téléologie métaphysique. L'avantage du retour à la visibilité réside en cela que cette conscience n'est pas tributaire d'une intersubjectivité de l'ego mondain avec ses semblables, mais que cette organisation des sens, qui s'adresse absolument à la chair humaine, suffit pour édifier les éléments d'une vue rétrospective de l'affectibilité ; même l'organe sensible aux rayons de chaleur du crotale suffirait à la constitution d'un monde dans lequel le solitaire capable de perception ne pourrait se fier exclusivement à l'activité voulue de ses sens.

Liebmann lui aussi a entièrement compris, dans son expérience de pensée, la situation du solitaire comme celle de l'intérêt théorique, dans la mesure où il questionne ainsi : que peut-il percevoir de lui-même ? D'où peut-il savoir à quoi il ressemble ? Mais ce qui n'est pas vu, ce qui est négligé, est la question de savoir s'il tomberait seulement sur ce questionnement réflexif.

Car c'est tout de même son désintérêt pénétrant pour le fait qu'il peut être perçu qui serait décisif pour la caractérisation

du solitaire. Cette perceptibilité ne serait en aucune façon co-engendrée ou accrue dans le train de ses activités percevantes. Dans aucune de ses situations, la prise en compte de l'optique passive – ou bien, dans une formulation plus large : la sensitivité étrangère – n'a une signification aiguë, une valeur de conservation de la vie. Bien que le solitaire puisse être physiquement atteint par la mécanique de la nature, puisse être éradiqué par la foudre et une chute de pierres, par les arbres qui tombent ou par un raz-de-marée, il n'est néanmoins absolument pas atteignable de par le fait qu'il soit perceptible. Il n'est donc pas imprégné dans la disposition de sa perception qu'il garde ces facteurs présents, bien qu'il doive les avoir intégrés dans le contexte de sa prévoyance – selon les conditions de son efficacité, qu'il apprend progressivement à connaître. C'est la cécité de ces facteurs qui sollicite l'attention, mais elle ne permet pas que le solitaire imaginé puisse en venir à une forme préalable de cette réflexion qu'il pourrait exister d'autres choses que de l'aveugle, quelque chose qui aurait des vues sur lui. Il lui est impossible de penser que le processus de la nature, dans la suite de ses événements, le poursuivrait lui, le solitaire.

Quelque importantes que puissent devenir pour lui l'accumulation d'expériences et le souvenir précis de régularités préétablies de la nature, son identité dans ses actions comme dans ce qui lui arrive est ce qu'il y a de plus indifférent pour le succès de sa vie et de sa survie. Parce qu'elle n'a pas de finalité vitale, elle serait ce que l'on ne pourrait lui imputer que par hasard et en supplément : bien qu'il ait des expériences de la nature et qu'il doive les mettre en œuvre sur le long terme pour survivre, il n'a tout de même pas d'histoire de vie, aucune habitualité morale ou juridique. Lors d'un interrogatoire surprenant par une instance cosmique, il ressentirait, étonné, comme une impudence qu'on lui demande de donner des renseignements sur n'importe laquelle de ses heures passées, quelle que soit la précision avec laquelle il aurait enregistré les événements de la nature qui le protègent ou le menacent. À lui ne s'appliquerait pas le fait que la conscience intime du temps a la préséance sur le temps extérieur, le temps de la vie sur le temps du monde.

Du point de vue de la tradition philosophique non plus, l'affirmation que l'observateur solitaire du monde, aucunement préoccupé de soucis existentiels, ne se serait jamais livré à la réflexion n'est pas déplacée ni même déviante. Si nous pensons à l'esclave du *Ménon,* présenté par Platon comme vierge de théorie, qui peut facilement être conduit à une considération de la géométrie, alors l'*anamnésis* platonicienne explique certes comment il est capable d'importer la pure légalité dans la figure empirique ; mais aucune maïeutique ne pourrait l'amener à se souvenir de l'acte et du processus de cette vision préexistante des idées comme telle. On peut conduire quelqu'un à la géométrie grâce au contenu de son souvenir ; mais même la force de parole de Socrate ne pourrait le pousser vers la théorie des idées et son fondement.

La contemplation prénatale des idées de l'âme platonicienne doit manifestement être pensée comme étant aussi éloignée de toute réflexion que la capacité à la géométrie de l'esclave qui apprend. Au vu de l'évidence renversante avec laquelle il faudrait se représenter la donation des idées, il n'y aurait naturellement pas eu la moindre raison de prendre également en compte l'acte de sa réception, de l'extraire du caractère qui va de soi de l'accomplissement de tout besoin théorique possible et de le présentifier. Celui qui aurait les idées devant lui serait incapable de connaissance de soi, mais n'en aurait pas non plus besoin. C'est en cela que le platonisme rend problématique le Socrate de la connaissance de soi. Je n'évoque pas cela ici pour démontrer que le platonisme présenterait une affinité particulière avec une possible anthropologie phénoménologique ; cela ne fait qu'attester que les présupposés de cette dernière ne méprisent pas entièrement la tradition philosophique et sa haute opinion affirmée de la réflexivité.

6

Dans le cas limite, le sujet théorique est libre de visibilité ; il est absolument auprès de ses objets. Cherche-t-on la valeur limite qui est aux antipodes, il est difficile de se passer de la grandeur théologique qu'est l'incarnation. Le dieu incarné est visibilité à l'état pur : rien ne le motive à choisir de prendre connaissance du monde comme objet, tout le motive à devenir visible et expérimentable en lui. Non pas comme Jupiter aux oreilles duquel est parvenue l'*infamia temporis* et qui, après

cela, *humana sub imagine* (d'après Ovide), inspecte la situation terrestre. Contrairement à la métamorphose mythique, le dieu biblique ne prend pas figure humaine pour vivre ou percevoir quelque chose lui-même, mais pour être reconnu, pour se laisser voir et pour donner à entendre la plus simple de toutes les annonces : *Egô eimi*. Je le suis, c'est moi, ce qui veut dire : ce que vous voyez est ce que vous aviez attendu.

Certes, ceux qui ne voient pas et croient néanmoins sont hautement prisés par la Bible, mais cela uniquement sur la foi du témoignage de ceux qui avaient vu. Se laisser voir est assurément la quintessence déjà hellénisée d'une révélation qui, par son origine, était focalisée sur le : se laisser entendre. Elle perdure encore dans la forme de la gnose, qui a besoin du thème du voilement et de la duperie rusée pour laisser advenir l'événement du salut sous les yeux du démiurge et de ses démons mondains ; événement qui ne consiste qu'en l'interpellation de ceux qui sont aveuglés et prisonniers de ce monde.

La reconquête de figures bibliques et de mythes archaïques pour la libre variation d'une anthropologie phénoménologique ne rend pas indifférent le fait que la préférence esthétique pour certaines configurations pourrait avoir son fondement dans une productivité eidétique bien sûr non percée à jour. Si par exemple le thème de Suzanne au bain a été sans cesse retravaillé en peinture, c'est qu'il peut s'être agi d'une justification pour le choix du thème de la nudité ; mais aussi de l'attrait à représenter l'évidence de l'innocence en tant qu'absence de calcul quant à sa propre visibilité et au fait de se laisser voir, et cela par contraste avec l'exploitation de cette absence par la méchanceté des voyeurs cachés. Pour l'instant, l'*intentio recta* paradisiaque semble avoir fait retour ; elle ne consiste pas en la préhistoire de la honte, mais en l'inaccessibilité de son présupposé, qui est d'avoir expérimenté la visibilité et d'en avoir disposé. Ce qui est appelé connaissance du monde et empathie, mais aussi réalisme du commerce avec les hommes, repose sur l'affinement de la capacité à être conscient de la perceptibilité pour les autres, et non pas sur la dissolution dans l'identité avec l'intérêt objectal, quelque « paradisiaque » que cela puisse sembler. La Suzanne picturale échoue par une sorte d'innocence anachronique de l'étrangeté du monde. Elle est une sœur du mythique Narcisse.

Le type opposé à Suzanne au bain : par une négation démonstrative de la visibilité d'un autre, imputer l'anéantissement de cet autre en tant que sujet. Il n'existe pas d'humiliation plus profonde de l'autre que celle qui consiste, eu égard à la position réflexive propre, à le traiter comme une chose. Sébastian Longchamp, le serviteur et futur secrétaire de Voltaire, rapporte dans ses Mémoires que Mme du Châtelet avait changé sa chemise devant lui – elle tenait si peu pour possible que ce pouvoir être vu pourrait signifier quelque chose pour elle-même[1]. L'imputation de l'impossibilité d'une relation humaine fait naître momentanément le solitaire, en ce que l'extériorité déniée de soi annihile l'autre comme étant aussi un autre. C'est la pseudomorphose de l'innocence. On sera en droit de supposer que la si cultivée et sûre d'elle amie de Voltaire a fait cela avec le plus grand naturel qui soit, et qu'il n'y avait pas la moindre méchanceté en jeu. Face à une non-personne, ce n'est pas seulement la nudité, mais tout « apparaître » qui est suspendu. Le serviteur ne pourrait pas plus longtemps être le serviteur s'il était impossible à sa maîtresse de changer de chemise devant lui. Mais Longchamp, promu secrétaire du sage de Ferney se souvient de l'indice de la non-existence dont il était venu.

Une autre formule limite pour le phénomène de la visibilité a été trouvée par Eduard von Keyserling, dans sa nouvelle *L'Été brûlant*. Le narrateur fictif, ayant raté son baccalauréat à l'âge de dix-huit ans et se trouvant pour cette raison exclu des vacances de sa mère et de ses frères et sœurs, resté sous la garde sévère du père, devient le témoin du vain amour de vieillesse de ce dernier. Il en comprend le tragique à l'instant où la voiture est attelée pour faire à la jeune fille la visite de congratulation pour les fiançailles. Le père est attendu, mais il ne vient pas. Lorsque le fils pénètre dans le bureau, il le voit pleurer, ce qui lui est incompréhensible chez cet homme toujours soucieux de tenue. Il est pris d'une peur telle qu'elle n'est ressentie que dans le rêve, « lorsque l'impossible est devant nous ». Il se retire, ferme doucement la porte et reste devant, luttant lui-même contre les larmes. Le vieux serviteur se rend compte de la modification et demande : « Mais de quoi avez-vous l'air, mon jeune maître ? » Là-dessus vient une réponse qui, dans la

1. Jean Orieux, *Das Leben des Voltaire*, Francfort, 1978, t. I, p. 349 ; *Voltaire*, Paris, Le Livre de Poche, 1994.

situation, reflète précisément cet impossible qui appartient au rêve, parce que, dans toute sa brièveté, elle affirme l'impossible : « J'ai l'air que je veux. »

L'arrogance de la réponse est vérité et non-vérité à la fois. Vérité, parce qu'elle ne peut pas donner de véritable réponse à une telle question sur la raison de savoir comment on peut à tel point changer son expression. Non-vérité, parce que la peur que provoque la vue de l'insaisissable réduit à néant la volonté d'« apparaître » pour se présenter soi-même dans la visibilité, en ce qu'elle déchire le dualisme entre la volonté de tenue et l'indocilité de l'expression. Si l'on veut savoir ce qu'il en est du très vieux dualisme dans l'anthropologie, en quoi consiste son pouvoir de convaincre sans doute jamais définitivement consommé, il faut retourner à de telles expériences limites de l'indignation et de la peur, parce que c'est en elles que devient problématique ce que Husserl a appelé le « règne » *[Walten]* du moi dans sa chair.

Dans le huitième chapitre de son incomparable livre sur les mers du sud, Robert Louis Stevenson évoque un Blanc dans les îles Marquises qu'il avait souvent vu assis, désœuvré, sur le port, et dont il trouvait les tatouages étonnants. Celui-ci était tombé amoureux, longtemps auparavant, d'une femme indigène de Ouapou, mais s'était vu rejeté pour cette raison qu'elle ne pourrait jamais épouser un homme qui n'est pas tatoué : il avait l'air si nu. Suite à cela, il s'était soumis à la très douloureuse et également onéreuse procédure consistant à se laisser orner des pieds à la tête selon la méthode des artistes indigènes. Lorsqu'il se présenta à sa souveraine sous cette apparence entièrement nouvelle, ceci se révéla vain : à partir de ce jour, l'inconstante fut incapable de le regarder sans rire. Qu'était-ce au juste qu'il avait fait de travers ?

Il avait méconnu ce fait remarquable que les formes de nudité qui ne sont pas tolérées dans diverses cultures sont diverses, mais que les formes d'habillement ne laissent que trop facilement place, au lieu de l'insupportable, au ridicule aussitôt que certaines exigences minimales de leur codex ne sont pas respectées. Car l'habillement a aussi, ou peut-être surtout, la fonction d'une déclaration extérieure de conformité. Sa transgression ne peut certes plus, ou pas encore, être punie, mais elle provoque des formes de désaveu plus subtiles, jusqu'au mépris. La dame indigène avait été privée de son excuse pour

refuser son prétendant, mais elle s'était faite de façon d'autant plus impitoyable et annihilante l'instance de la conformité, inatteignable à celui qui venait du dehors.

À ce récit de la ruine humaine à la suite d'une demande sans succès, Stevenson ajoute une remarque : les Marquisiens, après que les colonisateurs français leur eurent interdit le tatouage en raison de sa relation présumée avec le cannibalisme, seraient tombés dans une résignation désabusée, et auraient été livrés sans espoir à l'ennui de leurs journées vides de tout événement.

Dans le célèbre chapitre XXVI du *De l'amour*, Stendhal écrit que c'est à l'anatomie comparée que nous devrions demander les plus importantes révélations sur nous-mêmes. Il en donne pour exemple cette observation que certains oiseaux de proie se cachent pour boire, car, obligés de plonger la tête dans l'eau, ils sont sans défense en ce moment. Le contenu révélateur de cette observation doit consister à fournir la base naturelle de la pudeur. Si c'était vrai, alors toute pratique dans le comportement des animaux servant à se cacher ou à s'adapter devrait être la base naturelle de l'habillement. Mais, abstraction faite de la capacité d'explication sélective du phénomène, c'est justement la différence envers la visibilité qui est instructive, parce qu'elle doit mettre en relation l'avantage sensoriel de la vue libre et lointaine avec le désavantage calculé de la visibilité sans défense. Cependant dans l'état de culture, les deux composantes de l'auto-érection, parce qu'elles s'étaient couplées sous la pression de l'autoconservation, peuvent à nouveau se dissocier. Des phases d'immédiateté du voir et du jouir, d'oubli de soi dans l'objet et l'abandon, peuvent être interrompues par des phases de retour effrayé sur soi, sur son exposition aux circonstances, sur son dénudement, sur la fonction faillible de l'expression. Une telle dissociation présuppose la situation culturellement protégée du sujet, du type « saint Jérôme dans sa cellule ».

C'est encore Stendhal qui rapporte, dans ses *Souvenirs d'égotisme*, publiés pour la première fois en 1892, comment il fait la connaissance, dans le salon de Mme Cabanis, d'une jeune femme dont il ne donne pas le nom et dont son exégète, Henri Martineau, suppose qu'il s'agissait de Mme Victor de Trasy. De son inhabituelle bienveillance, Stendhal dit qu'elle l'a consolé de bien des déconvenues. Pourtant, bien qu'il suppose

qu'elle s'en serait réjouie s'il avait été assez sensé pour lui dire qu'il l'aimait, il ne serait jamais devenu son amant. Tout cela, la description de sa coquetterie, sa présentation de soi et de son amour de la parure, sa prédilection pour le cadre brillant de la prétention sociale, débouche sur la résignation de cette phrase : il ne l'a « pas assez aimée pour oublier combien je suis laid, bien qu'elle l'eût oublié ». La situation entre le jeune littérateur et la dame du monde n'est pas symétrique : le fait qu'il fût laid n'aurait pu que lui faire oublier la certitude qu'elle n'en avait plus conscience. Il savait qu'elle avait oublié son apparence – et cela voulait bien dire : qu'elle n'estimait plus que sa personne et sa valeur –, mais il était incapable d'y croire. Le sujet dont la perception représentait tout pour lui ne lui suffisait pas pour s'assurer de l'insignifiance définitive de son « apparaître ». Il est tout à fait juste qu'il présente cela, non pas comme une question de son amour pour lui, mais de son amour à lui pour elle. Il demande un témoin de ce que son extérieur n'était pas un indice de sa vérité intérieure ; mais il n'était pas capable pour sa part de se porter garant de la qualité de ce témoin. C'est cela qu'il ressent comme le manque de son amour.

On voit combien on avance peu avec le schéma de l'ap-présentation pour la constitution de l'autre sujet dès lors que sont en jeu les besoins plus profonds de l'autoconstitution. L'« empathie » stabilise la méfiance que l'autre ne me verrait que comme si je m'étais mis moi-même à sa place pour me regarder ; il expliquera l'opacité à mon désavantage, prendra nécessairement l'extérieur pour l'intérieur, le symptôme pour la profondeur. L'expérience de l'autre moi ne doit pas partir de l'expérience de soi si elle doit devenir capable d'une signification pour la constitution de soi. Car celle-ci doit inclure la libération possible de la conscience de soi, la contradiction à la valorisation de soi, l'oubli de ce qui est inoubliable au soi. Les déplacements, les échanges avec lesquels Husserl voulait travailler pour ne pas menacer la fiabilité de même rang de l'autre moi dans la constitution d'un monde objectif sont déjà au service de leur exploitation théorique. Tout aussi clair est le fait que, à partir de cette perspective de bureaucrate sur le phénomène de la perception étrangère, le moi est pour sa part un moi observant, pleinement constitué théoriquement. Il n'a pas de problèmes du type qui l'amènerait à déterminer sa posi-

tion dans le monde selon qu'un autre pourrait avoir oublié sa laideur, un autre tel que les conditions fragiles de cet oubli lui permettraient encore, à lui-même, de lui témoigner de l'amour. Non pas que cette constellation serait trop compliquée pour pouvoir être décrite ; mais cela présuppose un renoncement au substrat de théorie de la connaissance lié à la question de la perception étrangère, pour saisir la part de l'autre dans l'autoconstitution de celui qui expérimente. Il n'y a pas de sens à légitimer théoriquement de tels renoncements en les fêtant comme des triomphes. Par exemple du type suivant : en eux, se serait déjà glissée la question de théorie de la connaissance de l'accès de la subjectivité à la conscience étrangère, elle y serait posée encore plus en profondeur, par là qu'une certitude des plus originelles n'y serait pas niée, et qu'elle n'autoriserait pas même à demander comment l'un avait seulement pu en venir à être l'autre.

Max Scheler s'est référé à la « base naturelle de la pudeur » de Stendhal pour caractériser comme dénuée de fondement l'instauration d'une relation entre le comportement des oiseaux de proie en train de boire et la honte humaine[1]. Il ouvre sa phénoménologie du sentiment de honte par l'expérience de pensée, certes non développée, qu'il faudrait retrouver la trace de l'absurdité consistant à présenter un « dieu honteux ». Mais, ce faisant, il ne s'est pas même demandé si, lors de l'échec d'une théodicée imaginée, ce dieu ne pourrait pas être pris de honte au vu du monde dont il devrait répondre, tout comme un homme peut avoir honte face à lui-même d'un certain type de modes de comportement. À moins que ce type de honte réflexive intérieure également ne soit de nouveau pensable que comme anticipation d'une situation dans laquelle cette action se trouverait dans le champ de mire des autres. Ce qui ne peut être pensé que comme une possibilité imprimée à la visibilité. Dans ce cas, Scheler aurait raison d'exclure pour un dieu – quelles que puissent être ses actions – qu'il pourrait en avoir honte.

Scheler a décrit la honte et la gêne comme des phénomènes d'une confrontation qu'il faut presque comprendre de manière énergétique. En elle, l'immédiateté centrifuge du sujet est

1. M. Scheler, « Über Scham und Schamgefühl », dans *Schriften aus dem Nachlaß* I, Berne, 2e éd. 1957 (1re éd. 1933), p. 67, n. I.

rompue et son rayonnement intentionnel est redirigé vers lui-même. C'est une orientation descriptive fructueuse. Car la gêne veut bien dire que quelqu'un ne sait plus ce qu'il doit faire, où il doit regarder, ce qu'il doit dire, ce qu'il doit – pour le ramener à la forme langagière extrême – « faire de lui-même ». Ce n'est pas la réflexion que peut aussi réaliser pour soi le solitaire par expérience de pensée. C'est bien plutôt que l'énergie intentionnelle du sujet se heurte à celle des autres, qui deviennent si prépondérants dans son être-vu que le sujet concerné est submergé par sa visibilité, est empêché dans son intentionnalité.

Il est caractéristique qu'ici également Scheler évite de dériver et de comprendre les situations élémentaires de l'homme à partir de l'autoconservation. Il a retenu de Nietzsche que l'autoconservation serait une catégorie de philistins satisfaits de ce qui a été obtenu, et qu'il fallait la remplacer par l'exigence d'accroissement contenue dans chaque acte, surtout dans chaque acte de choix sexuel. Ce serait donc également cela qui pèserait sur les confrontations avec d'autres, et qui, dans leur échec les ramène à une défaite.

La réflexion ne serait donc pas à comprendre génétiquement à partir de la simple conscience d'un possible être-affecté par la visibilité, mais plutôt seulement à partir des petites ou des plus grandes catastrophes de l'autoconstitution, comme celles qui sont nichées dans la gêne. Lorsque Scheler dit que, dans de tels phénomènes, ce serait « en dernier ressort de lui-même et "devant" le dieu en lui » que l'homme aurait honte, c'est que l'on trouve là la prémisse métaphysique, pas encore pensée jusqu'au bout à l'époque de cette formulation, que ce serait le « dieu en devenir » en lui qui opposerait au sujet concerné l'échec de sa prétention au standard voulu. Le texte des analyses de la honte et du sentiment de la honte date d'une bonne décennie avant la découverte du dieu en devenir. C'est la raison pour laquelle c'est sur la co-donation constamment obscure de la chair propre que s'exerce « le soudain retour de l'attention » sous la pression contraire de l'attention des autres.

La différence entre les principes – générateurs de visions du monde – de l'autoconservation et de l'autoaccroissement agit immédiatement sur la compréhension de l'émergence de la réflexion : le principe de l'accroissement aiguise la douleur de l'échec de la prétention comme immensité de la présence

charnelle à soi, tandis que sous l'aspect de l'autoconservation, il suffit que la charnellité propre, dans les actes tournés vers l'objet qui sont nécessaires à la vie, demeure constamment localisée et soit co-présente dans l'environnement comme pouvant être atteinte, bien que n'étant pas nécessairement déjà atteinte.

La réflexivité de la conscience – aussi bien dans le système organique lui-même, entre ses états et le système nerveux central qu'entre sa motricité efférente et sa sensibilité afférente – peut être comprise comme « élargissement » du signal sensoriel en retour « au-delà des limites de la chair ». L'auto-érection en vue de la libération optique et manuelle de la relation spontanée à l'environnement sensibilise à la relation réceptive à l'environnement, l'exposition à des facteurs qui resteraient nécessairement non virulents sans l'activité propre potentialisée. C'est pourquoi il ne suffit pas de parler, comme Max Scheler, d'une imitation de la densité de l'attention des observateurs. Il y a certes la situation où celui qui est fixé parce qu'il attire l'attention, par exemple l'orateur devant son public, finit par être complètement obsédé par la question de savoir ce qui pourrait clocher chez lui, et que la réponse à apporter, de même que le correctif nécessaire, le met dans la gêne *[Verlegen]*. La télévision nous a permis à l'occasion d'observer les changements de comportement que mettent au jour les politiciens dans la conscience de leur télévisibilité. Mais la gêne peut naître aussi de l'absence d'attention, par le seul silence de tous, qui est occasionnellement décrit comme un silence « pesant », et qui gêne celui qui le provoque, tandis que le silence « embarrassé » décrit la simple irritation avant le premier mot et le ton juste. Dans ce dernier cas, tous sont tendus vers tous, et chacun empêche chacun de faire ce qui supprimerait la tension, de sorte qu'il faut de plus en plus de courage, voire d'impertinence, pour mettre un terme à la situation.

Mais quelle que soit la façon dont on décrit de tels phénomènes, ils ont ceci de commun qu'il existe une compétence de l'optique passive avant et en dehors de tous les miroitements, et dans laquelle le sujet se voit et s'entend lui-même dans tout ce qu'il fait. Sa valeur extrême est celle du démagogue qui suit son propre discours en s'adonnant totalement à l'œil et à l'oreille de son public. Ainsi donc, l'homme est l'être qui est

capable de se placer à un autre point de vue. Sous la pression de l'autoconservation, le système organique s'érigeant était devenu le cas d'expérimentation de la réalisation « objectivation », au point d'intersection de capteurs possibles. C'est là que la raison avait été capable de réaliser cette chose unique qui lui est propre : sous la pression de la fragilité extrême, elle avait commencé à faire de la conscience l'état de la sensibilité à d'autres sensibilités – ou aux sensibilités des autres. L'auto-objectivation, pas au sens de l'expérience intérieure ou du souvenir, serait alors le type originel de la réalisation « objectivité », parce qu'elle avait pour la première fois lié le moment fondamental de l'« autre chose pour d'autres » avec le « même pour tous ».

Je doute que la libre variation aurait jamais atteint le degré analytique qu'implique la constellation dans le salon de Mme Cabanis rappelée par Stendhal. Les difficultés qui résident dans la réflexivité de l'autoconstitution nous apparaissent à travers la simple disponibilité réceptive par laquelle nous interprétons le mythe de Narcisse, exactement comme l'a saisi la psychologie en s'appropriant sa figure : partant de là, comme si la chose allait de soi, qu'à la vue de l'image en miroir dans la source, il se serait vu lui-même et, dans un délire érotique, se serait précipité dessus en même temps que vers sa perte. Mais ce n'est pas cela que le mythe avait voulu dire, parce qu'il présupposait que Narcisse n'a justement pas reconnu l'image dans le miroir comme la sienne. Il aurait plutôt été happé érotiquement et entraîné à sa perte par une méprise tragique sur la beauté étrangère qu'il cherchait à atteindre.

Nous avons oublié la complication des présupposés qui doivent être remplis pour qu'une image rencontrée puisse être reconnue comme le reflet de la charnellité propre. Dans un monde des miroirs et des images, nous savons par trop bien à quoi nous ressemblons pour que nous soyons encore capables de considérer comme problématique la possibilité de se reconnaître soi-même dans une image que la nature nous livre par hasard.

Il avait été prédit par le voyant Tirésias au fils d'une nymphe et d'un dieu du fleuve qu'il vivrait très vieux, à condition qu'il n'apprenne jamais à se connaître lui-même. C'est pourquoi sa vanité ne vient pas de là qu'il aurait vu le reflet de sa beauté même, mais du ravissement et de l'amour qu'il éveille autour

de lui. L'épisode qu'il vit avec la nymphe Écho, amoureuse mais incapable de prononcer plus d'une syllabe, est entièrement déterminé par la difficulté du mot seulement reflété. Lorsqu'il parvient finalement à cette source limpide aux eaux brillantes et argentées, près de Donakon dans la contrée de Thespies, et qu'il se laisse tomber, épuisé, il tombe amoureux de son reflet, sans le reconnaître. Cela ressort déjà de là qu'il tente d'enlacer et d'embrasser le beau jeune homme qu'il voit devant lui. C'est seulement cette approche vaine de ce qu'il croit étranger qui le dégrise et l'incite à vérifier. C'est alors qu'il reconnaît le simulacre du reflet, mythe dont allaient se servir les néoplatoniciens comme préfiguration de leur valorisation négative de l'apparition. Le *« Si se non noverit »* qu'Ovide met dans la bouche du voyant, comme condition d'une vieillesse épanouie, est, dans la duplicité des paroles oraculaires, la clef du mythologème. Ovide s'est donné le plus grand mal pour représenter la reconnaissance de soi comme dégrisement de la folie, après tous ceux qu'il avait dédaignés, d'avoir rencontré un autre adéquat. Ce n'est pas le narcissisme de l'amour de soi originel, mais la première découverte d'un accomplissement qui se révéle trompeur après coup, en raison de la méconnaissance de l'unicité du soi propre[1]. Un monde culturel qui ne vivait plus sur la scène de surprises aussi élémentaires devait avoir du mal à laisser advenir la fatale reconnaissance de soi, non pas dans l'instant même, mais seulement dans la folie grandissante.

1. OVIDE, *Métamorphoses* III, 339-510. Le texte donne aussi la raison pour laquelle Narcisse ne se reconnaît pas : il se fixe, immobile, comme une statue en marbre de Paros, et passe donc à côté de l'auto-identification par la simultanéité momentanée du mouvement. Il admire les détails qui le rendent admirable, et non pas soi-même comme leur support (*« cunctaque miratur, quibus est mirabilis ipse »* [424]). Le poète passe de la troisième personne à la deuxième, comme s'il voulait amener celui que l'illusion menace à remarquer enfin la dépendance du reflet de soi-même (432-436) : *« nil habet ista sui, tecum uenitque, manetque... »* Narcisse ne croit pas que tout se tient entre image et réalité : *« minimum est, quod amantibus obstet »* (454). Il n'est justement pas platonicien. Au fond, dans le néoplatonisme, ce n'est pas l'image en miroir qui porte la qualité négative, mais le réflecteur, la surface de l'eau qui l'engendre, et l'engendre comme une sorte d'appât, la *hylé* qui se sert insidieusement de l'image originelle. Sur ce point, voir Pierre HADOT, « Le Mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », *Nouvelle Revue de la psychanalyse* 13, 1976, p. 81-108.

Les deux récits de Narcisse, l'amour inaccompli d'Écho et l'amour inaccompli à la source, vont de pair. Ce qui est instructif pour notre thème est l'indication de la différence des résultats dans la réflexion acoustique et dans la réflexion optique. Écho est presque muette, elle ne peut que répéter ce par quoi un autre termine. Narcisse ne comprend pas le mécanisme de la réflexion et ainsi naît le malentendu qu'il réponde pour sa part à chaque fois à la répétition de ses déclarations, parce qu'il ne les reconnaît pas comme étant les siennes propres. C'est par là qu'Écho est entraînée dans le triste malentendu d'être repoussée de façon humiliante. La rencontre optique à la source commence de la même manière, mais elle ne se termine pas de manière strictement analogue. Tandis que Narcisse ne reconnaît jamais l'écho de sa voix – sinon il n'y répondrait pas à son tour comme à une réponse à ses propres dires –, il doit finalement identifier la consistance optique de ses propres actes dans le miroir d'eau.

Ovide a artistiquement tissé les deux histoires. Elles ont aussi à voir l'une avec l'autre en tant que phénomènes. Si nous nous considérons comme limités au sens de l'ouïe, alors, malgré de nombreuses informations sur la réalité, nous ne serons pas en mesure de retrouver dans d'autres événements, que nous ne connaîtrions que par leurs effets acoustiques, la consistance qui nous est familière par l'expérience interne. Une perception étrangère acoustique ne serait pas possible sans le médium de la parole, comme elle est possible optiquement sans le médium de la parole.

Il est tout de même considérable pour l'autoconservation que j'aie, dans la visibilité – et cela même sans que je puisse m'expliquer, ou avant que je n'aie l'occasion de le faire –, la chance d'être reconnu et accepté comme un être au comportement intentionnel compréhensible, c'est-à-dire comme grandeur calculable. La tentation à la prévention serait sans cela bien trop grande pour ceux qui sont à chaque fois les autres, de ne pas laisser celui qui est saisi à partir de son angle mort en venir à exercer son indétermination et son irresponsabilité, pour le dire crûment, de le frapper à mort avant qu'il ne frappe à mort. Nous ne sommes certes pas visibles à nos semblables comme sujets moraux, mais tout de même comme agissant avec conséquence et orientés vers un but précis. Cette chance n'existe pour aucun autre organe des sens. Sur le plan acoustique, nous sommes

fragmentés en épisodes discrets, en bruits incompréhensibles, en impressions qui ne se laissent deviner que de manière risquée.

Dans une note de journal de novembre 1913, Robert Musil a mis par écrit une observation sur la déficience de la présentification acoustique de l'intentionnalité étrangère, même dans le cas de la plus grande intimité de la relation personnelle. C'est une scène dans une chambre d'hôtel pendant un séjour à Rome avec sa femme Martha. Il sent qu'il a pris froid, s'est mis au lit plus tôt, la lumière électrique est allumée, mais il ne regarde que le plafond ou le rideau au-dessus de la porte du balcon ; il est optiquement inactif, uniquement tendu acoustiquement. C'est ainsi que les bruits que fait sa femme dans la chambre se transforment pour lui en autant d'impressions de l'application d'une intentionnalité inconnue et inatteignable. Elles perdent leur caractéristique d'informations sur une action, sur une personne, sur un autre sujet. On remarque que seule la familiarité présomptive de la situation empêche la montée d'un sentiment d'étrangeté, d'irritation ou même de peur.

Tu commences à te dévêtir alors que j'ai déjà fini ; j'attends. Je t'entends seulement. D'incompréhensibles pas en long, en large ; dans cette partie de la chambre, dans cette autre. Tu viens poser sur ton lit quelque chose ; qu'est-ce que cela peut être ? Tu ouvres l'armoire, tu y mets où tu en retires quelque chose, je l'entends qui se referme. Tu poses des objets durs sur la table, d'autres sur le marbre de la commode. Tu es sans cesse en mouvement. Ensuite, je reconnais le bruit léger et familier des cheveux que l'on dénoue, que l'on brosse. Puis l'eau qui monte dans la cuvette. Auparavant déjà, des vêtements qu'on enlève ; maintenant de nouveau, incompréhensible, tout ce que tu retires. Les souliers. Mais tes bas vont et viennent désormais aussi inlassablement que l'ont fait tes souliers. Tu verses de l'eau dans des verres : trois, quatre fois de suite, pourquoi ? Bien longtemps après que mon imagination a épuisé l'empire de l'imaginable, tu trouves encore dans le réel autre chose à faire. Je t'entends qui enfiles ta chemise de nuit. Mais c'est loin d'être encore fini. Il y a place encore pour cent petites actions. Je sais que tu te hâtes ; évidemment, tout cela est nécessaire.

Seule la confiance que ce qui n'est communiqué là que de façon impressionniste, par des bruits, constitue des actes garantit le caractère des habitudes quotidiennes du déroulement qui, dans la tension fiévreuse de l'unique sens, oppose

son étrangeté exotique à la présomption. Et il est tout aussi clair que toute régulation instinctive de la perception empêcherait de se laisser insécuriser ainsi. Simultanément, la quotidienneté de l'exécution habituelle est proche du comportement instinctif. L'impression d'un zèle est toujours celle d'une intention mise hors circuit : « Tu n'as aucune conscience des gestes indénombrés que tu accomplis, de tout ce qui t'apparaît nécessaire et reste parfaitement insignifiant. Mais ils s'élèvent, ils s'enfoncent dans ta vie. Moi qui attends, je le sens par hasard[1]. »

Ce que je veux montrer est la nécessité de réviser la formule que les Grecs auraient privilégié l'accès optique à la réalité à partir d'une décision ethnique ou historique, tandis que l'Ancien Testament par exemple aurait été un monde de l'écoute. Ce que les Grecs firent, lorsqu'ils firent cela, était de comprendre une qualification objective de l'optique pour la relation au monde, pas seulement pour le passe-partout théorique, mais encore bien davantage pour la compréhension de l'autoconstitution du sujet à partir de ce qui le concerne intersubjectivement : pouvoir être vu est la condition pour pouvoir être compris à partir d'attitudes intentionnelles. Comme tel, c'est aussi la prémisse d'une conception de la vie dans laquelle ne dominent pas les pures et simples suppositions d'odeurs amis-ennemis. Elles conduisent aux décisions préalables de sympathie-antipathie – qui restent incompréhensibles pour nous jusque dans notre monde culturel –, et qui, en tant que reliques ataviques, viennent saper le sol de notre condition potentiellement rationnelle. L'auto-érection n'a pas encore totalement surmonté sa préhistoire tant que toute évidence optique peut être anéantie par une évidence olfactive. L'information bruissante est par nature atomistique. Pour autant que l'impression de zèle est dépassée, elle tend à la forme séquentielle du rituel, dont les composantes partielles témoignent certes d'une stricte régularité, mais non pas d'une intentionnalité. Le rituel aussi sécurise contre la méfiance d'une indéterminabilité conditionnée par la situation.

1. R. MUSIL, *Journaux*, trad. de Ph. Jaccottet, d'après l'édition de A. FRISÉ, Paris, Éd. du Seuil, 1981, t. I, p. 355. S'agissant d'une description si experte, il mérite d'être mentionné que Musil avait été proche du seuil d'entrée dans la phénoménologie à travers son professeur Carl Stumpf, avec lequel il avait passé sa thèse.

Si l'autolocalisation par rapport à des sens et des intentions étrangers, même seulement pensés ou supposés, est le début génétique de toute réflexivité, alors la capacité de l'homme à jouer la comédie, comme capacité de se regarder soi-même, en est peut-être l'artefact le plus attrayant. Aucune libre variation d'un phénoménologue imaginatif ne pourrait sans doute parvenir à cette variation qui se trouve dans un compte rendu sur l'acteur de l'époque de Goethe, August Wilhelm Iffland, qui avait été en dernier lieu, et jusqu'à sa mort précoce en 1814, directeur général des spectacles royaux à Berlin. Il racontait l'histoire d'une « étrange prestation » avec le margrave de Bade à Karlsruhe. Alors qu'il s'était produit avec grand succès au théâtre de la ville, il fut convoqué en audience et vint plein d'attente quant à la distinction qu'il recevrait. Étant donné que le rapporteur est compétent pour de telles choses, il sera permis de le prendre au mot[1]. Le margrave s'avança vers Iffland, « se planta devant lui et l'observa d'un œil inquisiteur un très long temps, sans prononcer un traître mot, des pieds jusqu'à la colonne vertébrale. Enfin, il recula et dit très doucement au ministre : Dites-le-lui, Vous ! » Ce que le margrave ne se risquait pas à demander lui-même au comédien avait donc dû être envisagé et discuté auparavant. Le ministre transmet l'étrange demande : « s'il serait capable de le copier, lui, le margrave, avec une fidélité telle que celui-ci pourrait se retrouver fidèlement imité lui-même ? » Le risque est passé du côté du comédien. Car manifestement, le margrave se réserve la décision quant à savoir s'il aura été rendu justice à son « désir véritablement princier ».

Ce que l'on aimerait savoir, on ne l'apprend pas : Iffland avait-il vraiment l'intention d'envisager la proposition sérieusement, ou bien avait-il déjà pris ses dispositions de sorte à rendre la chose improbable ? Car il répond certes très résolu que, certes, il pourrait mettre en œuvre une telle présentation, mais uniquement à la condition que ce soit devant un assez grand nombre de spectateurs, « dont la présence seule pourrait lui conférer le talent nécessaire à une telle représentation mimique ». La condition modifie manifestement la situation.

1. Karl August BÖTTIGER, *Literarische Zustände und Zeitgenossen*, Leipzig, 1838, t. I, p. 103.

Bien que le margrave approuve aussitôt, il ne reparle plus de son désir à partir de là.

Le degré de complication de cette scène est marqué par le fait que tout public aurait privé le commanditaire de la décision sur l'identification. Manifestement, le désir de se voir pour une fois par les yeux d'un autre n'est pas assez fort pour supporter aussi de prendre en compte l'assentiment d'un public – et l'optique de celui-ci sur l'autoprésentation du souverain. Car l'expérience aurait sans doute débouché sur la réussite ou sur l'échec de l'autoprésentation si le prince et l'acteur avaient pu réussir à se faire face l'un l'autre – cette fois-ci, pour ainsi dire sur un même niveau, impliquant que leurs rôles seraient échangeables.

Ce qui nous apparaît comme une anecdote sympathique ne met pas du tout à l'aise le rapporteur Böttiger : un cas dangereux, pour ne pas dire un germe révolutionnaire, d'exaltation princière. Car un public n'aurait pas seulement décidé, de son plein gré ou non, si le margrave avait été représenté *adéquatement*, mais aurait tout d'abord dû réaliser qu'il était *représentable* par un acteur. Est-ce que cela n'aurait pas atteint le souverain dans sa légitimité, par la preuve charnelle que depuis longtemps déjà, un autre aurait pu avoir été subrepticement glissé à cette place ? Le fait d'être remplaçable n'atteint pas seulement celui dont on dit qu'il l'est, mais aussi ceux qui se croient liés par le caractère irremplaçable du souverain légitime.

Entre-temps, la si peu scrupuleuse métaphorique sociologique des rôles nous a habitués à quelque chose que nous n'aurions en tout cas dû être prêts à accepter qu'avec une résistance tangible. La chose est trop peu remarquée, mais c'est l'existentialisme qui a décrit, comme étant la contradiction fondamentale et irréparable de l'existence, l'échec quotidien du projet personnel de possibilité existentielle en l'attribuant aux propositions exogènes des projets du On, des autres, de l'environnement. Ne restait plus qu'à introduire encore le génitif « de la société » pour obtenir une tout autre construction – uniquement prétendue – du manque de possession de l'individu par lui-même. L'inauthenticité n'est que l'un des vocables pour dire que la vie peut être « jouée » – et il importe peu alors que ce soit par moi-même ou par un autre, ou par les autres.

Si l'on fait redescendre l'état de fait réflexif du domaine princier au niveau du domaine bourgeois, on obtient l'institution, dans la philosophie du droit, d'un « genre particulier de propriété » dont parle Hegel dans une note marginale au paragraphe 48 de la *Philosophie du droit* : la propriété dans la conception des autres de ce que je veux moi-même être dans cette conception. Ni ce que j'ai, ni ce que je suis n'est déterminé comme digne d'être protégé et protégé dans le concept de « l'honneur », mais précisément ce comme quoi je me conçois face aux autres : « Ce comme quoi je me montre aux autres, ce que je veux être pour eux – même si c'est entièrement mon caprice... » En dernier ressort également, c'est ici plutôt le commerce avec des choses qui est fondé qu'à l'inverse cette propriété n'est dérivée de celui-ci. Car dans toute prise de possession du droit des choses se trouve l'intention « de représenter ma volonté dans une chose *(an einem Dinge meinen Willen – darstellig zu machen)* ». De même que par ma chair, je représente primairement déjà ma volonté comme expression et non pas seulement au sens plus restreint comme exigence et prétention. Il s'agit seulement ici de rendre présentable le degré d'une réflexivité qui est une réflexivité du comportement, pas encore de la théorie.

Mais l'extériorité à soi n'est pas primairement la terreur que d'autres sujets exercent sur moi, en ce qu'ils me font savoir ou sentir, voir ou supposer ce qu'ils pensent de moi, comment ils m'ont intégré à leur vision du monde. C'est tout d'abord un processus qui est réflexif par là qu'il existe absolument d'autres sens et porteurs d'intentions qui pourraient me concerner. C'est cela qui m'incite à déterminer ma position par rapport à ceux qui en sont porteurs – autrement dit à rompre une indifférence tout à fait élémentaire quant à moi-même, qui ne peut jamais être un désintérêt pour mon autoconservation, mais seulement pour la relation entre autoconservation et autodétermination spatio-temporelle, positionnelle. S'il n'existait pas de problématique de l'autoconservation par des porteurs d'autres sens et d'autres intentions, je n'aurais pas besoin de me préoccuper de moi-même en tant que sujet investissant une place spatio-temporelle déterminée, je n'aurais sous aucun point de vue besoin de me représenter à moi-même de l'extérieur, comme figure de chair.

Max Scheler a déduit que cette possible position extérieure du sujet par rapport à lui-même, cette objectalisation de sa chair et de ses mouvements, de la contingence de sa position dans l'espace et finalement dans l'univers, était davantage qu'une position extérieure. Ce serait la position de la personne envers elle-même en tant que transcendante par-delà elle-même, position vers laquelle l'homme, en tant qu'être vivant, serait capable de s'élancer *[emporschwingen]*, afin de « transformer en objet de sa connaissance, à partir d'un centre situé pour ainsi dire au-dessus du monde spatio-temporel, tout ce qui se trouve en dessous, y compris lui-même[1] ». Ainsi l'homme serait finalement « l'être supérieur à lui-même, en tant qu'être vivant, et au monde ». Pour pouvoir être cela, il devrait accomplir des actes à partir d'une position qui transforme le monde en objet, dans sa plénitude spatiale et temporelle, une position qui n'appartient pas elle-même à ce monde, qui n'est pas déterminable spatio-temporellement en lui. Cette position absolument excentrique ne pourrait « se trouver que dans le fondement supérieur de l'être lui-même ». C'est là une exagération spéculative tout à fait infondée de l'objectalisation de soi. Elle prend son origine en cela que le phénomène de l'extériorité à soi, de la réflexivité en général, n'est pas considéré sur un mode génétique, et ne doit sans doute pas du tout l'être. Une prétendue « intuition des essences » *[Wesensschau]* empêche l'admission de l'aspect génétique. Car c'est en ce point que l'homme doit trouver son insurmontable différence par rapport à tous les autres êtres vivants, qui réside en dernier ressort dans sa transportabilité extatique vers cet aspect du fondement supérieur de l'être lui-même.

7

Visibilité et opacité se recoupent en un point de la chair humaine, dans le visage. Elles constituent l'unicité de ce qu'est un visage, de ce que signifie l'avoir et de ce que signifie le perdre. C'est le lieu de la sincérité comme de l'hypocrisie qui, même sans un mot prononcé, y trouvent lieu. C'est le lieu

1. M. SCHELER, « Die Stellung des Menschen im Kosmos » (1928), dans *Gesammelte Werke* IX, p. 38 s.

de la nudité constitutive dans le sommeil, qui n'autorise l'observation sans gêne que pour l'enfant endormi et éveille l'impression de l'innocence. Son visage livre à l'homme les autres, le livre, lui, aux autres. L'individualisation atteint ici son degré le plus élevé, mais simultanément aussi son caractère incontournable d'être reconnu, pris sur le fait, percé à jour. Il se peut bien que l'identification soit, techniquement, perfectionnée par les empreintes digitales, mais elles ne font que confirmer ou invalider la décision préalable qui a été prise au visage.

La simulation de sentiments comme l'hypocrisie trouvent dans le visage l'organe de leur « arrangement ». Mais ce n'est qu'une fois posé ce préalable que la possession de soi de l'individu, en un point si accentué de la chair opaque, a simultanément là son point le plus faible. Dans son essai *Le Poète*, Emerson a écrit : « L'homme ne s'appartient qu'à moitié – l'autre moitié est expression. » Ce que « expression » désigne là n'est justement pas l'extériorisation du sujet face aux autres, mais la constance d'une manifestation précédant la disposition et toujours soustraite à la prise d'influence, telle que l'enregistre après coup celui qui n'a pu l'éviter, en tentant avec embarras de la minimiser ou, avec effronterie, de la jouer. C'est une évaluation vague, que la moitié de l'homme serait expression et l'autre possession de soi ; car le visage est aussi le lieu de la plus extrême spontanéité, de la totale perte de soi, de la perméabilité aux mouvements les plus vifs, qu'il est le moins capable de dissimuler : de la douleur comme de la colère, de la honte comme de l'arrogance, de l'embarras comme de l'emportement, de l'enthousiasme comme de l'ébahissement.

Cette nudité constitutive est la raison de l'importance du voile, du masque, du maquillage, du tatouage, du bijou. Pour cette raison, et par-delà tout cela, en outre ce trouble sans pareil, jusque-là inconnu dans la dimension historique, de l'homme moderne face aux instruments de sa mise à nu : de la physiognomonie, de la graphologie, des détecteurs de mensonge, de la psychologie en général, et de la psychanalyse en particulier. Cela a contribué à détruire une culture personnelle reposant de manière tout à fait essentielle sur l'institution de la lettre – culture non pas de son style ou de ses ambitions littéraires – qu'il ait potentiellement livré en pâture même au dernier demi-savant le rédacteur de la lettre. On s'est rendu les choses trop faciles en caractérisant le geste de défiance envers la psycha-

nalyse durant la première moitié de ce siècle comme pruderie, comme crainte bourgeoise face au maniement du sexuel. L'intrication avec les catégories anthropologiques de visibilité et d'opacité va plus profond.

Cherche-t-on ce qu'il y a de commun dans les espoirs et dans les écoles éveillés par Freud et ses successeurs, il faut le voir en cela : ils ont attribué les symptômes de crise de cet animal instable « homme » à la mise à nu de soi devant un spectateur. Ne doit être guéri que celui qui est prêt à être nu. Le degré de mise à nu qui est posé comme condition de l'infime lueur d'espoir de ce monde thérapeutique est monstrueux comparé à tout ce qui a jamais pu passer à travers les confessionnaux du monde chrétien. Le temps requis est déjà tout différent, la formalisation préalable du matériau bien plus restreinte. Regagner le paradis par la nudité, aussi bien réelle que métaphorique, depuis la plage jusque dans le cabinet du thérapeute, c'est là la quête d'une vieille recette magique : faire miroiter une caractéristique accidentelle, pour se soumettre la réalité présupposée en elle.

Une extension factuelle de la nudité corporelle diminue celle qui est constitutive du visage dans son isolation. Il perd en identité – ce qui veut aussi dire toujours : est délesté d'identité. La nudité est uniforme, ce que l'habillement ne devient qu'avec l'effort dirigé contre sa tendance, en tendant vers « l'uniforme ». La fonction de ce dernier consiste justement à mettre hors circuit l'attention, ou bien même la considération, portée à l'individualité. Il y a une glorieuse vérité dans l'aimable anecdote que Balzac a insérée vers la fin dans ses *Contes drolatiques*, et où est fait le récit d'une perle sortie de la bouche des enfants de Catherine de Médicis. Le récit est fait pour qualifier les enfants de ce qu'il peut y avoir de meilleur de ce qui sort de l'activité, par ailleurs thème majeur, entre l'homme et la femme. Alors que le beau-père de Catherine était soigné par elle lors de sa dernière maladie, la cour curieuse eut enfin accès au cabinet du roi et aux peintures italiennes qui s'y trouvaient, rapportées en France par Catherine de Médicis. Parmi celles-ci, une œuvre très discutée du Titien, représentant Adam et Ève « en costume d'époque ». Un jour, les enfants de la Dauphine furent également introduits pour divertir le malade, et confrontés au tableau très discuté. Lequel des deux est donc Adam ? demande le prince. Qu'il peut donc être bête,

répond la sœur, on ne pourrait évidemment le savoir que s'ils portaient des vêtements. Même la différence des sexes, pour laquelle l'habillement de toutes les époques – y compris de la dernière – a inventé des exagérations si choisies, est disqualifiée par la nudité. Et c'est seulement lorsque le succès de l'affaiblissement d'identité semble suffisamment grand que l'on accepte aussi le prix de l'exagération d'une caractéristique sexuelle secondaire, comme lors de la renaissance répétée de la barbe sous prétexte de suppositions historiques diverses, par exemple celle que l'on lit dans le républicanisme de Brutus. Le déplaisir de l'individuation peut aussi être transposé en plaisir de la classification, cette ultime protection par au moins un prédicat commun, fût-ce celui d'une névrose très vénérée.

La pauvreté en marques distinctives est caractéristique du parasite, dont la participation aux réalisations d'autoconservation de l'organisme hôte lui a fait perdre les enveloppes de formes et de couleurs de la protection de soi. Par la culture, qu'il s'est donnée lui-même, et par son installation dans les abris qu'il s'est construits et modelés, l'homme est devenu un parasite *sui generis* et par sa propre grâce. Sa nudité est celle d'un organisme résiduel, le résidu de la « mise hors circuit du corps » dans l'hominisation. En tant qu'il est nu, il démontre qu'il a besoin d'aide culturelle, et qu'il est désarmé. Et même sans arrière-plan biblique, l'association avec le paradis se trouve dans l'appel à la compassion. Simultanément, la nudité permet la création de la situation d'exception par rapport à tout ce qu'exige la conservation des abris ; mais même le bronzage des vacances est encore une part de la confrontation avec la « minorité organique » qui représente l'homme, non pas seulement partiellement au sens d'Alfred Adler, mais dans la totalité de sa charnellité. À ceci près que, en tant que telle, elle n'a pas été compensée par une « compensation » après coup, mais seulement été rendue possible par une compensation anticipatrice. La culture est la quintessence de ce qui nous permet d'être si faibles et nus sous ses enveloppes. C'est aussi pourquoi « l'humanité » n'est pas primairement une catégorie morale, mais anthropologique. Elle est quelque chose que l'homme s'est permis de croire pouvoir se permettre. C'est pourquoi il faudra compter les mises à nu d'autrui parmi ce qui est suspect de régression. Les démasquages d'autrui, jusque dans le rituel de la critique de l'idéologie, mettent en question le renonce-

ment à la cruauté, quelles que soient les grandes causes qu'ils puissent servir. Depuis des temps reculés, le démasquage est institutionnalisé comme riant accomplissement de soi, comme acte souverain du retour à l'identité non travestie, que l'on prétend avec ostentation se réserver à soi-même.

Le masque est une accentuation de cet instant dans lequel il est ôté, et reprise une existence qui n'a plus rien à voir avec cet intérim. Les citoyens de Venise auraient eu recours au masque pour se donner l'air de ceux qui s'étaient depuis toujours masqués, afin de ne pas être reconnus comme membres de la noblesse lors de leurs escapades. On se donne l'air de quelqu'un qui a quelque chose à cacher, parce qu'on est las de l'ennui de n'avoir rien à cacher. Afin de mettre un terme à l'agitation de tous ceux qui voudraient être tout autre chose que ceux qu'ils sont, la chose leur est accordée comme institution temporaire. Elle peut être d'autant plus nécessaire que l'État insiste davantage sur l'identifiabilité de ses citoyens, pour obtenir ou renforcer leur degré de mise à disposition. D'après une note de journal de Varnhagen von Ense du 23 janvier 1844, Frédéric Guillaume IV aurait été totalement mis « hors de lui par la décision de suspendre le carnaval de Cologne », et aurait ordonné « que tout soit mis en œuvre pour inciter les gens à fêter le carnaval comme d'habitude[1] ». En ce que le masque permet de mettre hors circuit la prise en compte de la visibilité, il permet aussi de suspendre les décisions ami-ennemi, et le déguisement, désormais délégué au soi mis en avant, est admis.

De l'éducation des sœurs Brontë, parmi lesquelles Charlotte et Emily sont entrées dans la littérature mondiale, il nous est rapporté comment, dans le presbytère de Haworth, dans le Yorkshire, le père surmonte la difficulté à parler de ses enfants : il prend un vieux masque dans le bric-à-brac et chacun des enfants le met à son tour. Le succès de la parole maintenant non contrainte est presque incroyable, si l'on songe que l'identité est retenue par tous les autres. Mais si les enfants se croient déjà invisibles en se mettant les mains devant les yeux,

1. K. A. Varnhagen von Ense, *Tagebücher*, L. Assing (éd.), Leipzig, 1861-1870, t. II, p. 253.

on n'exclura pas que l'enfant masqué se soit cru soustrait à la reconnaissance des autres[1].

Parmi les nombreuses définitions dont Nietzsche a continué à affubler l'homme avant la venue du surhomme figurait aussi celle qu'il serait « un animal impénétrable[2] ». Il n'y a pas même là d'intention dévalorisante. Dans le « Prélude à une philosophie du futur », il parle avec beaucoup de respect des formes d'habillement de l'homme, par lesquelles celui-ci se soustrait à la saisie du désir de savoir. Rendre la surface imperméable à l'exigence de transparence des autres, se retirer dans les profondeurs de la souffrance pour se dérober au regard des autres, c'est là la condition de la sérénité. Nietzsche rappelle le cynisme d'Hamlet et l'abbé Galiani, d'où il résulte pour lui que c'est « un signe d'humanité plus noble de faire preuve de délicatesse "devant le masque", et de n'aller pas faire de la psychologie ou placer sa curiosité au mauvais endroit[3] ». C'est aussi pourquoi le visage est le lieu de la vulnérabilité, la partie de la chair que ne protège nulle opacité, l'organe qui trahit l'âge et la ruine, la sottise et le désabusement, le dégoût et la lubricité. C'est ici que commence toute défense. Là où elle échoue, il ne reste que la fuite dans la caverne.

Dans l'une des *Novelle per un anno*, Pirandello introduit son héros Paolino Lovico par cette description qu'il possédait cette fatale particularité d'être transparent. Et c'était là, pour tous les menteurs et flatteurs une source de grande sérénité. Certes, l'absence de travestissement des passions qui l'agitent découvre les déguisements de son environnement, qui, ou bien n'a jamais connu de passion, ou bien n'a jamais su s'en faire un masque : mais pour lui-même, ce manque d'opacité, par ailleurs prisé comme ouverture sans restriction, est un don néfaste. La tragédie du manque d'opacité pousse à l'extrême du détournement, à se terrer pour nier la visibilité. Son caractère pathologique est déjà perceptible en cela que l'amputation de la visibilité est aussi celle de l'optique active.

1. Arne Schmidt, *Nachrichten aus dem Leben eines Lords*, Francfort, 1976, p. 14.
2. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, IX, 291 ; trad. fse Paris, Gallimard, 1971, p. 205.
3. *Ibid.*, 270 ; trad. fse p. 197 (notre traduction, celle de Gallimard étant incomplète, *NdT*).

Le détournement ritualisé est le même phénomène avec une fonction expressive maîtrisée. À la signification du visage est lié le fait que l'homme est un être qui peut se retourner – non pas pour voir ce qu'il a dans le dos (il suffit pour cela de tourner la tête), mais pour se refuser avec ostentation, se détourner brusquement, tourner le dos comme versant de l'inattention, du dédain aussi, parce que l'on prétend que celui à qui l'on fait front ne nous atteindra pas dans notre faiblesse. L'un des présupposés du détournement ritualisé est que l'approche présomptive d'amitié se fait par-devant, celle qui ne redoute pas le soupçon de la présomption d'hostilité se fait par-derrière : celui qui se retourne et se détourne cherche à inverser le signe préalable établi par l'autre. Il veut sortir de son apparaître à celui-ci, bien qu'il reste « disponible » avec une part quantitative de perceptibilité qui n'est pas moindre. Cependant, étant un tout autre aspect que l'aspect frontal, le recouvrement de l'apparaître et de l'identité est amoindri ; seul Einstein a encore complètement l'air d'être Einstein, même de dos.

De même que l'on se soustrait à l'apparaître, que l'on en sort, on y entre spontanément, on l'installe, on l'accroît, on rend impossible qu'il ne soit pas vu. Par exemple en se levant dans une assemblée, prenant ainsi la responsabilité de l'acuité d'un défi rhétorique. Jamais le dernier degré d'intensité de la monstration de soi ne semble atteint, toujours il reste encore une réserve, une couverture, un retrait d'où il est possible de sortir. Ce qui, dans l'anthropogenèse, a bien pu être un supplément contraint en vue d'une situation optique améliorée devient culturellement un geste spontané, un accent disponible.

Comme dans le visage se concentre l'intrication de visibilité et d'opacité de la chair, ainsi dans l'œil se redouble celle du visage. En raison du caractère inévitable de sa fonction, l'œil reste épargné, même avec les plus épais recouvrements, voilements et masquages. Tout comme la chair perd en couverture pendant qu'elle gagne en étendue pour la vue et pour le jet, lors de la verticalisation, de même l'organe central de ce gain devient en même temps le point de mire de la perte. La protection anatomique très développée de l'œil correspond à l'exposition qu'il subit dans la position frontale de la vue stéréoscopique. L'organe de la projection de fonctions organiques dans l'étendue de l'espace devient la voie d'entrée d'une ultime affectabilité. Le seul fait de regarder quelqu'un dans les yeux, si possible « profondément » est, déjà langagièrement, la quintessence de la tentative de le soumettre à un effort extrême quant à sa probité. Ce faisant, il y va de ce qui ne peut jamais être déduit du comportement intentionnel, aussi peu que de ce qui a été dit : de fidélité et de foi, de stabilité et de conscience. Quelles que puissent être les illusions en jeu, le procédé a dû se développer et se confirmer sur le long terme, car le changement de regard décide de la classification ami-ennemi. Celui qui ne résiste pas au regard est potentiellement un ennemi. Pourquoi ? Manifestement parce qu'il aimerait empêcher que le regard de l'autre puisse trouver accès à ses intentions et à son attitude. Fermer la visière ou détourner le regard, c'est à chaque fois la même chose. Cela peut déjà reposer sur la simple supposition qu'un tel accès pourrait seulement être trouvé pour l'autre.

Personne ne sait à quoi il ressemble lui-même dans la confrontation des regards. Et là, même le miroir n'est d'aucune utilité. C'est la raison pour laquelle il n'existe pas d'entraînement à la situation critique. Ce manque a à voir avec la réalisation tout à fait unique de l'organe pour l'accès au monde : l'œil est tout à fait perméabilité, dans la mesure où il fait le moins possible obstacle à lui-même, participe le moins possible au processus des sens. Il est celui des organes des sens qui est le plus purement extatique, hors de soi-même, et précisément en cela, non réflexif. C'est la raison pour laquelle la perception étrangère, quelles que soient par ailleurs les « transpositions » de la perception de soi sur lesquelles elle repose, ne peut avoir aucune base dans la perception de soi pour la reconnaissance du regard comme extériorisation élémentaire, appartenant à l'autre et émanant de lui.

En termes langagiers déjà, on regarde l'autre *dans* le visage et *dans* les yeux, alors que c'est tout autre chose de voir son visage ou d'observer ses yeux. Par l'œil, la visibilité devient précisément absolue parce que lors de la confrontation des regards, il n'y a strictement rien à voir : personne n'est à même de décrire ce qu'il a vu lorsqu'il a croisé le regard d'un autre et s'y est lui-même soumis.

Que l'autre me perçoit, c'est ce qui, sous son regard, devient pour moi une certitude qui n'est plus « apprésentative », que je ne puis avoir acquise par là que j'ai transposé son corps dans le statut du « comme si ma chair était là-bas ». Si l'expé-

rience, importante pour l'intersubjectivité, que l'autre là-bas a les objets du monde en tant que les mêmes que moi – fût-ce sous d'autres esquisses – repose sur le primat de la charnellité propre, cela reste exclu pour l'expérience immédiate du regard, qui n'est justement pas une affaire de comparabilité de perceptions. Je peux bien sûr me représenter à tout moment que je pourrais, pour établir la perception de l'autre, me transporter à l'endroit où je le perçois maintenant pour tout percevoir de là ; jamais pourtant je ne puis me transporter à la place de l'autre de façon que je puisse me regarder dans les yeux ce faisant. Il est arrivé à Husserl de déterminer la limite du refictionnement de soi ainsi : « Je peux certes en même temps penser un tournant corporel de ma propre chair, de sorte que ma propre chair ait maintenant exactement la même constitution que celle de l'autre. Il va sans dire que je considère alors la mienne de même que la sienne comme de simples corps de la nature[1]. » Cela vaut, et à plus forte raison, pour la fiction de l'entrée dans la perception étrangère : grâce au miroir et à l'image, je peux me procurer la représentation de ce qu'un autre voit lorsqu'il me voit, mais il m'est impossible d'atteindre l'accentuation ultime de la fiction consistant à imaginer le regard de l'autre dans mes yeux.

Parmi les confrontations du regard, celle de Goethe avec Napoléon est la plus connue. Il s'est félicité, sa vie durant, d'avoir soutenu le regard de l'empereur. Albert Speer a supporté la confrontation du regard avec son Führer, et même après vingt ans de détention à Spandau, il se félicitait encore de ce duel victorieux. Il avait l'habitude de sortir victorieux de telles fixations, « mais cette fois-ci, il m'a fallu, apparemment sans fin, mobiliser une énergie presque surhumaine pour ne pas céder à la tentation de plus en plus forte de détourner les yeux – jusqu'à ce que, subitement, Hitler ferme les yeux, pour se tourner peu après vers sa voisine[2] ».

L'explication peut-être la plus originale du détournement des yeux, ou du fait de les baisser est que ceux qui ont subi une telle défaite « renvoient à un procédé secret qui se joue

1. HUSSERL, « Zur Lehre von der Einfühlung » [De la doctrine de l'empathie], *Husserliana* XV, p. 251, n. 1 (texte remplacé par une correction).
2. A. SPEER, *Erinnerungen*, Francfort, 1969, p. 114.

de côté ou derrière le dos[1] ». Au vu du raffinement des jeux de rôles ultérieurs, ce fragment d'une sociologie relativement précoce peut sembler par trop anodin. Mais comme intégration de ce qui se déroule derrière le dos et dans l'angle mort de l'optique du sujet, en lui imprégnant l'inquiétude de la verticalité, ce n'est pas sans comporter un arrière-plan. Pourtant, une décennie et demie avant Alfred Vierkandt, Georg Simmel avait déjà donné l'interprétation la plus profonde, en l'attribuant à la catégorie de l'effet réciproque.

Dans une fascinante digression sur la sociologie des sens, il décrit la « réalisation sociologique tout à fait unique » qui se trouve dans le fait de se regarder réciproquement, dans la résistance, dans l'effet réciproque des yeux[2]. La formule que quelqu'un ne pourrait pas regarder un autre « directement » est affinée par Simmel en ce sens que seule la ligne la plus courte, c'est-à-dire la ligne droite porterait la force de la relation entre deux paires d'yeux, tandis que « la moindre déviation de celle-ci, le plus infime regard de côté détruit complètement l'unicité de cette relation ». C'est en outre la seule forme d'une immédiateté entre hommes qui, justement lorsque sa destruction a eu lieu, ne laisse aucune trace objective, ne se laisserait rattraper par aucun instantané optique, n'engendrerait aucun engramme, comme ce pourrait encore être le cas avec le moindre mot échangé. C'est sur cette impossibilité d'écoute, sur cette faculté de nier même que repose la haute valeur fonctionnelle des ententes par les yeux, dont les maîtres seraient des malfrats, surtout les tricheurs au jeu. Ce qui a une telle valeur existentielle connaît également le développement et la différenciation les plus fins, jusqu'aux plus rusés. C'est l'engendrement d'une intimité réflexive : plus le signe est infime, plus est présupposée d'identité partielle.

Même Simmel omet de dire, dans ses subtiles analyses, ce qui est donné par là : aucun tiers ne peut obtenir un aperçu de cette relation. Il est impossible d'en vérifier l'existence à partir d'une position extérieure. Victoire et défaite n'ont pas

1. A. VIERKANDT, *Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der Philosophischen Soziologie*, Stuttgart, 1923, p. 91.
2. G. SIMMEL, *Soziologie*, Berlin, 1908, 5e éd. 1968, p. 483-493. Le fragment sur la sociologie des sens avait tout d'abord paru dans *Neue Rundschau* 18, 1907, p. 1025-1036.

de témoin, ne se laissent pas objectiver. C'est ainsi que de telles expériences ne sont même pas sujettes aux indiscrétions. Elles ne se laissent pas « monnayer », tout au plus se transforment-elles en un état de malaise. Personne ne peut savoir ce qui s'est joué entre ceux qui ont vécu la confrontation. Nous apprenons seulement ce que cela « signifie » pour eux de l'avoir surmontée, et nous ne l'apprendrions jamais s'ils avaient échoué.

L'échange de regards est un produit accessoire de l'optique frontale. Elle doit avoir été acquise par les primates dès la vie dans les arbres, parce que sans la vue stéréoscopique, il ne pourrait pas y avoir de mouvements rotatoires dans l'espace des cimes ; mais simultanément à cela, la réalisation du sens de l'odorat avait perdu en importance, car elle exige le sol et la trace qui y est laissée. Dans le champ de transition de l'animal à l'homme, les deux développements ont rendu possible l'ouverture de l'espace et de l'objet spatial ; mais en même temps, le rétrécissement du champ de vision par la perspective frontale a insufflé au type de l'hominidé la méfiance qui est à la racine de la prétendue pulsion d'agression. La disparition du flair avait privé l'élargissement de l'angle mort de sa possible compensation.

De là résulta la contrainte de s'approcher en face à face, si l'on voulait exclure le soupçon d'être ennemi, et échapper à la réalisation majeure de cet être pré-hominidé : la prévention contre tout ce qui est encore indéterminé. Tout cela conduit à l'importance existentielle absolue de soumettre l'approche frontale à un ultime coup de sonde. La méfiance et la prévention interprétées à tort comme agression sont des aspects partiels d'un « être déficient » *[Mängelwesen]* dont la faiblesse procède de ses forces, dont l'irritabilité et la sensibilité au dérangement résultent de la concentration de son attention sur un angle de vision relativement restreint et de la formation « d'intentions objectales » qui s'y déroule. Pour formuler cela en une phrase prégnante en langage technique : la prévention compense l'attention.

C'est simultanément là le mécanisme de la formation des préjugés. Ce n'est pas par aberration historique que l'homme est devenu l'être des préjugés, qui s'en serait débarrassé par la raison des Temps modernes. Il est être de préjugés parce qu'il est être de prévention. Il juge rapidement, parce qu'il

doit agir en exploitant son gain en espace, son rayon d'action pour la vue et pour le jet. Le préjugé décide *à distance* qui sera ami ou ennemi ; la confrontation des regards décide après cela, *avec le temps*, qui peut rester ceci ou cela. Pour une considération génétique, il est la seconde distance, qui présuppose déjà que le cercle clos de la première catégorisation a été franchi. Tout comme, dans le domaine de relations plus tendres, les amoureux se regardent d'abord dans les yeux après qu'ils ont parcouru la première phase d'exercice de l'attraction et de réalisation de l'approche – de ce que l'on appelle le contact visuel.

Simmel s'est heurté à de tels phénomènes parce que, parmi tous les choix de phénomènes, il avait érigé l'effet réciproque en catégorie de l'expérience sociale. Son application exige que, dans les relations sociales élémentaires, ce ne soit pas la relation sujet-objet qui domine, ni l'expérience de l'un avec et autour de l'autre, mais celle des deux réciproquement. Quelqu'un peut, ni vu ni connu, observer et enregistrer le comportement extérieur d'un autre, le décrire et le rapporter ; pourtant, toutes ses déclarations sur la règle que suit le comportement de celui qui est observé restent des hypothèses. Il n'existe pas de fragment de comportement conclusif et définitif par lequel tout ce qui précède pourrait être confirmé. Chaque pas suivant peut raturer l'explication de tous ceux qui précèdent. L'autre reste un objet de la nature.

Il n'est cela, comme d'autres choses de cette classe, toujours que superficiellement, si profond que sa chair puisse être entaillée. Le sujet de l'observateur s'affirme comme tel au prix justement de rester ainsi superficiel. S'il veut transcender cela, en exposant l'autre à l'épreuve de la confrontation optique, alors la destruction de la relation originelle s'accomplit inévitablement. Qui cherche, en tant que sujet, à faire de l'autre un objet de connaissance devient lui-même objet de l'autre, si tant est que ces concepts soient encore applicables ici. Simmel exprime cela ainsi : « On ne peut pas prendre par les yeux sans simultanément donner. L'œil dévoile à l'autre l'âme qui cherche à le dévoiler. »

L'ouverture dans le mur de l'opacité ne peut pas être utilisée par celui qui n'y est pas autorisé. C'est pourquoi le détournement devant le regard de l'autre peut aussi être autre chose que défaite et reconnaissance d'insuffisance ; il devient le refus

d'un empiétement. Sous ce point de vue, il faudra voir tout aussi bien le cas, trivialisé littérairement, de la jeune fille qui baisse les yeux en rougissant, que le voilement institutionnel. Il n'empêche pas seulement de rendre publiquement accessible la beauté possédée par un autre, mais il met avant tout à l'épreuve l'assurance avec laquelle cet autre peut être en possession de cela.

Ce que l'on appelle « percer à jour » *[Durchschauen]* n'a précisément pas lieu dans la confrontation des regards. Je ne reconnais rien lorsque je regarde l'autre dans les yeux ; le résultat ne consiste dans le fond que dans la durée de la confrontation ou dans son interruption unilatérale. Rien n'est vu aussi longtemps qu'on se regarde dans les yeux ; quelque chose seulement devient manifeste lorsque l'un s'y soustrait. Pourtant même cela reste non spécifique et livré dans le fond à cette antique prévention qui doit s'en remettre au simple soupçon, sans connaissance du motif ni de l'intention, parce que de tout temps, ç'avait été un avantage de survie.

Là-dessus repose le fait que toutes les relations entre les hommes, qu'elles soient compréhensives ou de refus, seraient modifiées *de façon incalculable* si n'existait pas l'effet réciproque du regard par la ligne la plus courte entre deux intériorités. La théorie husserlienne de l'expérience étrangère s'en est tenue à la relation sujet-objet et a évité les difficultés qui se trouvent dans la catégorie d'effet réciproque. Dans les analyses sur la perception étrangère, on ne trouvera pas même une remarque sur le comportement du regard. La raison en est évidente : il n'existe pas de résultat descriptif de l'objectivation de ce phénomène, parce qu'il n'existe pas de position de spectateur par rapport à lui. On parle ici de quelque chose dont la subjectivité est inviolable, en faisant confiance au fait que tout un chacun le connaîtra, comme il connaît la douleur.

La physiognomonie est le préjugé retravaillé en habileté. C'est précisément en cela que Lichtenberg s'est défendu à juste titre contre les tours d'adresse de Lavater, et a défendu la raison des Lumières comme renoncement à de faciles certitudes. Par ailleurs les Lumières, dans leur résultat, dans la philosophie de Kant, ont définitivement soustrait l'action à toute expérience, dans sa qualité ultime, c'est-à-dire morale. Ce qu'elle aurait, sinon, permis de déduire, le caractère, elle en a fait un membre du monde intelligible. On pourrait dire que c'est là l'apogée

de la culture comme protection de l'intimité du sujet moral. C'est l'expression subtile d'un renoncement de ceux qui ne sont plus contraints par une pression de survie à la valorisation de l'intentionnalité du comportement, au sens de sa régularité et de sa fiabilité.

Ce renoncement est l'une des grandes conquêtes morales. Il n'exclut pas que la fonction des préjugés physiognomoniques se soit profondément enracinée dans le génome humain. Il faut donc là qu'existe aussi une culture de la vie avec la physiognomonie. Ce serait le visage, écrit Georg Simmel, qui rendrait possible « que l'homme soit déjà compris par son regard, et non pas qu'à partir de son action ». C'est une culture de la compréhension qui doit remplacer la barbarie des discriminations ami-ennemi. Aussi peu Simmel est prêt à retomber dans les vieilles rubriques physiognomoniques, autant il tient à décrire ce qui constitue l'unicité des significations expressives du visage. Elle est bien sûr aussi le présupposé de ce que nous attribuons à la connaissance « au premier regard » et donc à celui qui « connaît les hommes », lequel aura toujours un avantage sur tout autre type de compétence, parce qu'il prétend être compétent pour l'adjudication de compétences.

Pour reprendre la métaphore de Simmel, c'est comme si la tonalité de toute connaissance ultérieure était déjà donnée au premier regard. Elle est introduite par le visage pour cette raison déjà qu'« il est le symbole de tout ce que l'individu a apporté avec lui comme le présupposé de son existence… » Simmel a tenté d'analyser ces couches de l'histoire d'une vie sur le visage, la profondeur du temps dans la surface de la couleur, sur les derniers autoportraits de Rembrandt. Il va sans dire que là, toute tentation au « préjugé » est déjà éteinte, parce que l'intensité du souvenir réfute tout calcul avec l'action.

Quelqu'un peut nous raconter son histoire en long et en large. Tout ce que nous entendons est placé sous le signe préalable de cette connaissance par le premier coup d'œil qui cherche à découvrir à qui l'on a affaire. Ce qui peut tout aussi bien conduire à l'échec tragique d'une relation recherchée qu'à son instauration heureuse inespérée. Certes, les « premières impressions » sont réfutables ; mais il est tout aussi certain que dans les cas négatifs, le temps et l'occasion pour cela ne sont plus donnés. Même si ce n'est plus la pression de la survie qui met en branle ce mécanisme de la décision par avance, il

reste toujours la pression de la finitude d'une vie, qui ne peut s'octroyer les raisons suffisantes pour tous les jugements que l'on attend d'elle.

À partir des attitudes envers le monde différentes chez les aveugles et chez les sourds, Simmel a tenté de montrer comment s'exercent le retrait ou l'exclusivité de l'impression du visage. L'inquiétante simultanéité des traces de l'histoire d'une vie sur le visage de l'autre échappe à l'aveugle, celle que saisit la première impression même lorsqu'elle ne cherche pas à interpréter. L'aveugle suit la forme d'expression acoustique verbale dans le temps, la seule qui lui soit accessible. Il avance donc à partir du point de premier contact dans la direction temporelle d'une expérience qui se condense en exclusivité, tandis que le passé rassemblé dans le premier coup d'œil lui reste inaccessible, même par pressentiment. On peut dire aussi : la dimension de faute et d'innocence de l'autre, comme entrée dans le préjugé, lui est soustraite. C'est là-dessus que repose, dit Simmel, cette humeur d'une amabilité égale envers leur entourage que l'on peut si souvent observer chez les aveugles. Le sourd en revanche, qui se heurte aux énigmes sur les visages, n'a pas accès à l'explication du donné. La méfiance spécifique de la surdité naîtrait ainsi du caractère temporellement indissoluble du donné simultané, tel que l'implique la concentration exclusive sur ce qui est à découvert dans le visage.

La situation qu'engendre la grande ville moderne est tendanciellement analogue à la surdité organique. Voilà comment Simmel, qui a passé quasiment toute sa vie à Berlin, voit les modifications des fonctions des sens par les nouvelles conditions techniques acoustiques :

> Avant le développement, au XIXe siècle, des autobus, des chemins de fer et des tramways, les gens n'étaient pas du tout capables de pouvoir ou de devoir se regarder des minutes, voire des heures durant, sans se parler. En ce qui concerne la part largement dominante de toutes les relations des sens entre les hommes, le trafic moderne les confie dans une mesure toujours plus grande au simple sens du visage, et doit donc faire reposer les sentiments sociologiques généraux sur de tout nouveaux présupposés.

Et pourtant, ce que Simmel percevait comme un changement n'était toujours pas l'accroissement ultime de la réduction à

l'optique. Qu'aurait-il dit d'une forme de trafic qui confronte quotidiennement les uns aux autres les habitants des villes dans leurs habitacles roulants, les rend visibles à travers de grandes vitres, sans la moindre chance d'une expression sonore ou même de compréhension ? Quant au joli besoin – à l'occasion très peu joli aussi – d'utiliser des signes manuels, il ne permet que de supposer ce qui doit, là, rester « inexprimé ».

Il existe une sorte d'éthique de l'écoute. Lorsque quelqu'un, qui parle à quelqu'un d'autre, doit finalement constater avec résignation que celui-ci ne l'écoute même pas, c'est là l'une des plus profondes perturbations d'une relation. Il y a des gens qui savent à merveille simuler l'écoute tandis que leur attention va à tout autre chose. À l'occasion, on les range alors dans la catégorie choyée de ceux qui « savent écouter ». L'oreille, par son immobilité et sa non-direction, trahit peu quant à savoir si et avec quelle intensité il y a écoute. Dans l'écoute, il n'y a rien du genre de l'abandon lié à la ligne droite, comme quand on baisse ou détourne les yeux. L'oreille ne peut pas « se » fermer, bien que ce soit une formule de la rhétorique implorante, que l'on veuille bien ne pas fermer ses oreilles à tel ou tel exposé.

Le degré d'intimité le plus élevé n'existe pas dans l'écoute. En principe, ce que l'un peut entendre de l'autre, un troisième peut l'avoir entendu également, ou même l'avoir rendu accessible par des moyens techniques. Il est certain que l'échange de paroles est plus efficace que l'échange de regards, mais il est aussi davantage source d'illusions. Lorsque Simmel dit qu'il n'y aurait quasiment pas de secret qui pourrait n'être transmis que par les yeux, il faut ajouter qu'il n'y en aurait aucun non plus qui pourrait être communiqué de façon absolument discrète autrement que par les yeux. La formule de l'entretien « entre quatre yeux » est un paradoxe. Elle considère les yeux et leur nombre, pour définir la fiabilité entre personnes, et elle n'évoque pas les organes à travers lesquels l'échange s'instaure essentiellement. Les oreilles apparaissent tout au contraire dans une formule justement qui énonce le degré pervers les plus élevé de l'indiscrétion, lorsque même « les murs ont des oreilles ».

Il se trouve que, à partir des analyses de Simmel sur la sociologie des sens paraît s'instaurer une contradiction dans l'explication phénoménologique des états de fait anthropolo-

giques : si la perte de la relation environnementale auditive accroît l'irritabilité et la méfiance, tandis qu'à l'inverse l'absence visuelle favorise l'apaisement avec la réalité, cela va à l'encontre du traitement de la situation anthropogénétique de départ tel que je l'ai exposé. Car tout le poids porte sur la relation entre verticalisation et réalisation optique, qui permet de remplacer un type de relation réactif par celui d'une distance intentionnelle, qui rend possible d'expliquer l'apparition des autres comme un système d'actions orienté. Seule la consistance optique permet d'intégrer la discrète information acoustique. S'il fallait décider ici entre les humeurs fondamentales de la méfiance irritée et de l'attente réfléchie, la relation optique à la réalité devrait clairement obtenir l'avantage. Si cela n'est pas conservé par les résultats de Simmel, c'est en raison du moment nouveau du langage, qui ne peut pas être synchronisé avec la verticalisation. La surdité prive le sourd de l'information langagière et du même coup d'un procédé de l'expérience étrangère qui dépasse l'optique physiognomonique. Mais en tant que tel, le langage est une conquête tardive, parce qu'il présuppose comme accomplie la situation domestiquée du commerce rapproché, la discrimination ami-ennemi réalisée par d'autres moyens, le contact *prima facie*. Étant donné que le langage a fixé de nouveaux standards pour la familiarisation et pour l'intimité, avec les conditions qu'il pose, la réalisation simplement après coup de modes de comportement et d'histoires de visages – excepté la confrontation des regards – se trouve si largement affaiblie qu'un résultat comme la typologie de la surdité et de la cécité de Simmel semble inévitable. Pour la compréhension génétique de la valeur fonctionnelle de la verticalisation, il est, tout compte fait, aussi peu permis de penser au langage que pour la confrontation des regards originellement rituelle.

L'efficacité de comportements mimiques muets est le plus fortement développée là où le fond archaïque n'a pas pu être enrichi par le gain du langage. En dehors de la distinction ami-ennemi, cela vaut surtout pour le comportement sexuel. Malgré la haute culture de la lettre d'amour et du poème d'amour, l'*ars amatoria* doit surtout être considéré comme une invitation au mutisme. Le fait que, parmi tous les mammifères, seul l'homme accomplit l'acte sexuel *facies ad faciem* doit être mis en relation avec ce fait, uniquement propre à l'homme, de l'orgasme chez les deux sexes. Comme seule la simultanéité peut satisfaire le besoin de jouissance des deux partenaires, la catégorie de l'effet réciproque est réalisée comme comportement de contrôle. Le sentiment de jouissance n'est pas obtenu de façon immanente et avec le seul autre, mais à travers le détour par le contrôle du partenaire. On peut aussi exprimer cela comme l'a fait Montaigne : la jouissance que l'on procure au partenaire est plus satisfaisante que celle que l'on ressent soi-même. Pour être un partenaire sexuel à succès, le petit homme de l'*Homo sapiens* ne doit pas seulement viser son propre gain de plaisir, mais aussi en vérifier le succès auprès du partenaire. Capacité à l'orgasme et attention au visage du partenaire se correspondent. La prime à la sélection pour un comportement sexuel optimisé justement est le renforcement génétique de ses présupposés. Chez les singes anthropoïdes ou hominidés, le *coitus a tergo* est encore constamment présent, excepté pour un genre de chimpanzés nains du Congo, les bonobos, chez lesquels la femelle est couchée sur le dos pendant l'accouplement. Présenté comme forme sexuelle imagée, il est une expression drastique de l'indifférence envers le partenaire sexuel, de l'exclusion d'« empathie » interdépendante.

Le caractère d'empêchement et de détour de toute culture est primairement un détour par l'autre. L'immédiateté à soi-même, en tant qu'expérience « intérieure », n'existe pas. Même là où cela nous semble lié à des caractéristiques précises, professionnelles ou même déviantes, comme au besoin d'applaudissements de l'artiste, de l'acteur, du littérateur, au besoin de plaire comme variante risible, ce sont toujours là des remises en jeu d'une forme fondamentale de prise en compte de l'expérience de soi-même par le détour. C'est là de la réflexivité, bien que sans réflexion, au contraire, exercée en stricte naïveté. Aux degrés les plus élevés de la réflexion, la structure de détour de la conscience de soi fait à nouveau retour, comme dans la théorie de l'esprit absolu de Hegel ou, de manière encore plus précise, dans l'anthropologie de la religion de Feuerbach, où « la première et certes indirecte conscience de soi de l'homme… » est « le comportement envers son être comme envers un autre être », et par où l'homme, comme vainqueur, se détourne de plus en plus de Dieu et se tourne de plus en plus vers lui-même *[immer mehr Gott ab-, immer mehr sich zuspricht]*. L'homme est celui qui change de point de vue de

façon extrême, et là-dessus repose le résultat très hautement sublimé de l'expérience interne de l'autre comme expérience de soi extérieure. Nous sommes opaques à nous-mêmes, mais par délégation de compétence nous accordons volontiers à l'autre d'avoir une image de nous qui pourrait nous satisfaire. Nous pensons pouvoir nous y plier, comme Rousseau imagine la fiction du Jugement dernier devant lequel il avance avec ses *Confessions* sous le bras. On peut appeler cela besoin d'instance. L'instance est ce par quoi l'unique retire son opacité, croit pouvoir la retirer, pour se livrer à la perception de l'autre. Là-dessus repose la supposition qu'il est déjà instructif qu'il ne se livre pas : un inévitable renoncement à ceci que l'opacité n'est pas seulement une qualité qu'il ne ferait qu'accepter et qui serait pour ainsi dire une qualité naturelle de sa visibilité ; plutôt ce qu'il a adopté dans sa volonté comme urgemment nécessaire pour lui.

8

Qu'est-ce donc au juste, ce sur quoi la réflexion revient lorsqu'elle se sert des structures de l'attention dégagées par la réflexivité ? N'y a-t-il pas aussi un aveu fatal dans la réponse transcendantale que l'ego mondain réfléchissant – pour quelque motivation que ce soit, perte de certitude historique, situation de doute psychique quant à sa sécurité –, dans le succès de sa prétention à la sécurité justement, ne reviendrait pas à cette mondanéité, mais à ce qu'il n'était pas lui-même et ne peut pas être : l'ego transcendantal extra-mondain dans son absolue possession de soi. Le fait que ne soit pas trouvé ici ce qui était cherché procède de l'embarras du procédé par lequel Husserl, à la fin de son parcours, doit retrouver la voie de la subjectivité absolue à la subjectivité mondanéisée. Est-ce là la confirmation de la phrase de Stendhal que l'on pourrait tout connaître hormis soi-même ? Je n'apprends rien lorsque je me regarde moi-même dans les yeux. Et je n'apprends rien sur moi-même lorsque je réfléchis aux réalisations de ma conscience, parce que cela veut dire : réflexion sur une conscience absolument, laquelle n'est justement pas que la mienne.

Goethe a comparé le moi au point aveugle de la rétine : il est certes le centre du système de référence de la réalité dans laquelle nous sommes, mais simultanément comme tel un domaine de l'inaptitude perceptive. Otto Liebmann a tenté de corriger la comparaison de Goethe : « Le moi ressemble bien plutôt à l'œil voyant, qui peut voir d'autres choses mais ne se voit jamais lui-même[1]. » Et là non plus, on ne progresse pas avec l'objection que l'œil pourrait au moins s'apercevoir dans un miroir. Car ce qu'il voit là-bas n'est justement pas cet œil lui-même, mais une image réfléchie, ce qui apparaît déjà en cela qu'il n'existe pas, face à son propre regard dans le miroir, de problème de la constance, de la profondeur de vue.

Si Rembrandt, dans ses autoportraits tardifs, semble se guetter malicieusement du regard, il faut certes attribuer cela à la technique en miroir de son autoprésentation, mais simultanément aussi à la victoire sur une insaisissable résistance par laquelle le vieillard dit sa méfiance envers lui-même, comme s'il rencontrait un étranger, modelant les traits de son visage sur ce à quoi il peut bien s'attendre de lui-même et sur ce qu'il serait en mesure de supporter au vu de la mort. Mais, quel soi est-ce là, qui se construit à partir des petits pas du dégrisement et de la mise à nu ?

Le caractère de détour de l'expérience de soi peut aussi être vu comme une forme d'expérience compensatrice. Nous ne pouvons rien voir en nous-mêmes, rien savoir de nous-mêmes, et c'est pourquoi nous devons dériver l'épreuve vers ce que nous pouvons endurer. De ce type sont les expériences limites de l'épuisement, du record, de l'affirmation de soi, du courage : on apprend quelque chose sur soi-même dans des conditions qui ne mettent précisément rien au jour de ce que la quotidienneté permet. L'expérience de soi se révèle comme un artefact de l'expérience étrangère, en ce qu'est recherchée, installée, ou bien seulement surmontée une situation qui met hors jeu l'individualité régulière, ce qui pourrait seulement se déduire d'un « caractère ». L'expérience de soi n'advient qu'en ce que le moi se distancie de lui-même, devient le spectateur de lui-même, et cela par le caractère inhabituel de la situation qu'il crée.

1. O. LIEBMANN, *Gedanken und Thatsachen*, t. I, Strasbourg, 2e éd. 1904, p. 456 s.

L'expérience étrangère est certes problématique, mais l'expérience de soi l'est encore plus. Si elle devait être à la base de l'expérience étrangère, alors ce serait uniquement dans la compréhension transcendantale du soi. Ce qu'un moi est absolument, je le sais mieux que ce qu'est mon propre moi. Wittgenstein a formulé cela ainsi : « Je peux savoir ce qu'autrui pense, non pas ce que je pense[1]. » Ce qu'a dit Kleist de la préparation des pensées lorsqu'on parle en se référant à l'anecdote historique du début de la Révolution française par le discours de Mirabeau nous rapproche encore plus de cet état de fait : Nous apprenons ce que nous pensons seulement à travers ce que nous disons. Ce que l'on dit n'est pas l'exécution d'un projet préalable, la forme sonore d'une conception. Ce serait le triomphe de la prémisse générale de la philosophie du langage que le langage se tiendrait dans le dos de tout ce que la conscience peut admettre, si l'inversion n'était pas tout aussi évidente que nous mesurons constamment à notre pensée le mot exprimé, afin, pour ainsi dire de l'y conformer, d'en constater l'adéquation ou l'inadéquation. Mais pourtant justement aussi parce que ce qui est exprimé vient encore d'une autre source que de ce qui est pensé, et est entendu par le locuteur avec une certaine surprise.

L'homme ne sait pas ce qu'il est, il ne sait pas ce qu'il pense, il ne sait pas ce qu'il sait. Comment devrait-on alors s'étonner que, si souvent, il ne sache pas non plus ce qu'il fait ? Et pourquoi devrait-il savoir ce qu'il peut ?

Ce doute ouvre l'accès à la détermination assurément la plus importante de l'expérience de soi. L'homme est définissable par là qu'il fait quelque chose simplement pour apprendre s'il en est capable. Seul ce qui a été fait est ce que l'on a pu faire. C'est là pour ainsi dire le prolongement anthropologique de cette proposition du commencement des Temps modernes, que le vrai et ce qui a été fait sont échangeables *[verum et factum convertuntur]*. Cette opacité de l'homme à lui-même, la présentification toujours seulement après coup de ce qu'il a pensé et fait là, avec le léger étonnement de celui qui se découvre, plutôt qu'il ne s'est fait, comme le résultat de son histoire, tout cela a été décrit ainsi par Nietzsche : ce n'est pas seulement

1. L. WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, trad. de P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, p. 354.

que notre propre pensée ne nous soit pas présente, mais cette pensée n'est que le symptôme superficiel d'un processus intrasubjectif, dont nous ne percevons pas seulement les éruptions et les rayonnements, mais nous les sommes.

Mais que sait en vérité l'homme de lui-même ? Et même, serait-il seulement capable de se percevoir lui-même, une bonne fois dans son entier, comme exposé dans une vitrine illuminée ? La nature ne lui dissimule-t-elle pas la plupart des choses, même en ce qui concerne son propre corps, afin de le retenir prisonnier d'une conscience fière et trompeuse, à l'écart des replis de ses intestins, à l'écart du cours précipité du sang dans ses veines et du jeu complexe des vibrations de ses fibres[1] !

La nature aurait jeté la clef, et le malheur menace manifestement la curiosité « qui parviendrait un jour à entrevoir par une fente ce qu'il y a à l'extérieur de cette cellule qu'est la conscience ». Et dans ces conditions, l'incompréhensibilité de l'instinct de vérité, y compris sur soi-même, la disposition peu scrupuleuse à renoncer à l'opacité, même pour soi-même.

J'ai tenté de montrer auparavant que, dans les conditions rigides de survie de l'anthropogenèse, toute amélioration de la perception avait son importance, mais en aucune façon le dérangement de l'attention par la réflexion. L'indice ultime et le plus contraignant de cet état de fait est que même la science des Temps modernes, placée sous les conditions de l'autoconservation au sens le plus large, n'a produit nulle part de la réflexion en tant qu'élément de ses méthodes ou comme conséquence de ses contenus. Dans la philosophie des Temps modernes également, la réflexion fonctionne comme un fait historique. Or, s'il en est ainsi, on ne s'étonnera plus que l'expérience de soi connaisse des conditions considérablement moins favorables que l'expérience étrangère, et on s'étonnera tout aussi peu que cette différence ne se soit jamais présentée à la conscience de soi de l'homme comme critique ou comme dérangeante. Cela n'avait pas de conséquences, que les choses aient été ainsi. J'ai utilisé ce présupposé pour démontrer que la réflexion n'est devenue possible tout de même qu'en tant

1. NIETZSCHE, « Vérité et mensonge au sens extra-moral » (1873), dans *Écrits posthumes 1870-1873*, trad. de Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1975, p. 278-279.

que réflexivité de l'attention optique se faisant remarquer dans l'état de culture, retracée, intégrée à la conscience. La réflexion serait la visibilité transformée dans la protection de la culture.

Or, il se trouve qu'il existe une objection sérieuse, et qui mérite considération, contre une telle exclusivité de cette racine de la réflexion, et contre sa localisation culturelle tardive. C'est le souvenir que la préoccupation de l'homme pour lui-même n'aurait dû interrompre et déranger que l'intensité de ses préoccupations pour les conditions de sa survie, mais que cela ne s'appliquait pas de la même manière à un domaine partiel de sa possible thématisation de lui-même, celui de la mise à l'épreuve de soi. Savoir ce dont il était capable a dû être pour l'homme d'une bien plus grande utilité vitale que de jamais apprendre ce qu'il est, ou ce qu'il sait, ou ce qu'il fait. Car le degré de certitude quant à ce dont il est capable permet à l'homme d'évaluer l'horizon de ses possibilités comme de ce qui lui est accessible, de mettre en œuvre sa puissance d'impétration dans cet horizon en réduisant les risques d'épuisement et de dépassement. Cela n'a, bien entendu, de valeur fonctionnelle que lorsque la mise à l'épreuve de soi se rapporte à des particularités générales et à leur déterminabilité, tandis que toute tâche concrète exige que l'on se réfère à ce réservoir du général afin de la standardiser comme exécutable ou évitable. Les jeux de combats rituels, les épreuves de force, les initiations à l'endurance de la douleur et du manque, les épreuves de fiabilité et de mutisme – tout cela remonte loin en arrière dans l'histoire de l'humanité, et ce serait une forme de la mise à l'épreuve de soi si quasiment toutes ces institutions n'avaient pas plutôt servi à la connaissance par les autres de celui qui était mis à l'épreuve, parce qu'en même temps avait toujours déjà existé l'élément de la délégation. Si tous ne doivent pas toujours devoir tout faire dans une association sociale, ils se trouvent face à la contrainte de la délégation, que, de façon plus ciblée et moins dévalorisante, on appelle la répartition du travail. L'institution de la délégation présuppose que l'association se donne constamment la certitude de ce qu'elle peut attendre de l'individu et de ce à quoi elle peut se fier le concernant. Là, l'individu pouvait apprendre, à travers les attentes venues des autres, ce qu'il avait à attendre de lui-même, sans être obligé de n'avaler cela que comme un verdict des autres.

Lorsqu'il est dit que l'homme doit savoir où il en est avec lui-même, cela veut dire primairement que les autres doivent le savoir. Mais il ne peut pas éviter, à l'occasion de l'information des autres, d'y participer. La crainte de jamais parvenir à la clarté sur ses propres capacités, il ne peut pas l'ériger en mur devant cette clarté, parce que les autres la lui imposent. De quoi s'agit-il là avant tout ? Peut-être avant toute autre chose de la capacité à supporter. C'est en tout cas ce que semblent indiquer nombre des rituels d'initiation de clans primitifs. Il n'y a pas de doute qu'en fait également partie le cas limite de ce qui n'a plus besoin d'être supporté, mais qui détermine tout de même l'extrême intrépidité : la mort. Endurer cela ne peut être éprouvé que symboliquement, dans le rituel. Plus importante est la douleur ; seul celui qui ne sera pas suspect face à elle devient capable de délégation, sous forme de la confiance de tous dans sa confiance en lui-même.

Ici également il y a quelque chose de ce phénomène qui caractérise la préhistoire humaine, celui de la prévention : anticiper la douleur pour ne pas être atteint et diminué par elle après coup. C'est là l'aspect génétique de l'affirmation générale que l'homme, surtout aussi l'homme moderne, ferait quelque chose, si ce n'est la plupart des choses, juste pour vérifier s'il peut le faire. Du point de vue de la tradition philosophique, c'est là une explication surprenante du commandement de se connaître soi-même, s'agissant duquel on a supposé avant tout – pour autant que l'on ait seulement su ce qu'il proposait de connaître – qu'il incitait à l'expérience morale de soi.

Si l'on impute à Max Weber d'avoir répondu à la question de savoir pourquoi il pratiquait la science qu'il voulait savoir ce qu'il pouvait supporter, c'est là une information qui pourrait aussi être donnée pour de nombreuses autres occasions d'investissement absolu de soi dans le monde moderne, pour autant qu'une question analogue serait posée.

Lorsque Francis Bacon a formulé son mot programmatique, que savoir serait pouvoir, il avait certes à l'esprit la concentration de toutes les forces humaines sur la restauration du paradis, mais tout de même simultanément aussi un acte du renoncement de la science humaine à l'exubérance de la science divine. Non seulement le savoir devait être justifié et définitivement consolidé par le savoir-faire, mais le savoir-

faire possible devait aussi délimiter rigoureusement la volonté de savoir. Il fallait pour cela qu'il y ait une relation entre savoir et savoir-faire qui permette d'emblée un savoir factuel dans lequel le savoir-faire soit soutenu par le savoir, et que cela devienne le contenu même du savoir. C'est un paradoxe qui fait retour jusque dans le présent : on aimerait savoir à quoi un savoir serait bon ou mauvais, sans le posséder déjà. Le concept moderne de « recherche des fondements » a été forgé très adéquatement pour délester de ce paradoxe : savoir sans égard pour le pouvoir est la meilleure garantie que, pour un savoir-faire demandé, le savoir qui le conditionne sera disponible.

Ma thèse était que la connaissance de soi de l'homme nécessite des détours, et l'un des exemples les plus puissants en était la démonstration par Feuerbach que dans toute théologie est secrètement préparée une anthropologie. On ne pourra pas affirmer cela du problème de la connaissance de soi du savoir, de sa corrélation économique au besoin humain. Par l'autolimitation du savoir aux besoins du savoir-faire, Bacon croyait aussi accomplir un acte de domestication de l'infinité de la volonté face aux attributs divins de l'omniscience et de la toute-puissance. Mais il ne trouva pas de définitions toutes prêtes pour cela. Certes, la théologie scolastique, comme auparavant la théologie rabbinique puis la théologie islamique, s'était préoccupée des paradoxes de la toute-puissance et des questions de sa limitation par le principe de contradiction ; mais elle n'a jamais questionné la relation des attributs entre eux, la question des relations réciproques des activités définies en eux. De là résulte que cette relation entre savoir et savoir-faire soit devenue un domaine si étrange et si embrouillé de la réflexion des Temps modernes sur le succès époustouflant du programme de Bacon ; peut-être devrait-on même dire un domaine de la réflexion empêchée par la confusion.

D'un point de vue anthropologique, il est tout à fait improbable que le concept d'une définition du savoir-faire puisse être réalisé par un savoir discipliné anticipateur. Ce qui est à chaque fois requis en savoir-faire est fondé dans la diversité illimitée des conditions situationnelles, qui ne peuvent être anticipées que d'une seule manière : que le savoir-faire et sa mise à l'épreuve sur une diversité soient adéquats aux situations toujours déjà empiriquement maîtrisées. Pour le dire dans le langage du sport : qui est capable de courir cent

mètre en dix secondes n'a pas de grands soucis à se faire sur la rapidité de ses adversaires concrets dans des situations possibles ; simultanément, il aura probablement acquis une option pour la fuite, comme à l'inverse un athlète de force pour rester sur place. Dans le sport, c'est ce que je voudrais faire apparaître, il y a un concept du savoir-faire abstrait qui est facile à fonder phylogénétiquement. Les idéologies qui penchent vers des degrés d'abstraction élevés auront également un penchant pour de tels potentiels abstraits dans lesquels toute situation concrète possible et tout adversaire concret possible sont anticipés. En politique de l'armement, il semble alors qu'une relation de supériorité très claire paraisse établie, alors qu'en réalité le standard abstrait se rapporte à toute possibilité et à des adversaires encore pas du tout désignés. C'est aussi ce qui fixe leurs limites à des systèmes sociaux : en ce qu'ils prétendent protéger chacun de tout, ils créent un accroissement de charges pour tous – excepté ceux qui peuvent justement solliciter l'une des sécurités – qui ne permet bientôt plus à l'individu de calculer la part qui lui revient du produit de son travail et le rend indifférent à celui-ci. Ce qui m'importe est de montrer que dans tout cela se trouve la catégorie anthropologique de la prévention ; avec une force de motivation individuelle, elle tend aux degrés d'abstraction les plus hauts, du type « Tout pour chacun, même si : “rien pour tous” », car la planification des situations en fonction du modèle d'abstraction diminue l'étendue de la situation, l'amplitude des exigences, y compris envers les plus faibles. La différenciation de la situation impose l'aménagement potentiel du champ d'action de ses exigences, c'est-à-dire aussi la mise à l'épreuve de soi, par exemple dans le système scolaire et le standard de réalisation encore non spécifique qui y règne.

Pour en revenir au modèle anthropologique étranger le plus important : que peut savoir une toute-puissance omnisciente de son propre savoir-faire ? Depuis Augustin, la théologie chrétienne a dû consciencieusement se retenir de la pensée que la justification de Dieu pour le monde ne pouvait se réaliser que sous le présupposé que la création serait quelque chose comme le déversement et la profusion naturels de la bonté pure, comme d'un principe ayant besoin de se communiquer, la source débordante du néoplatonisme, et donc le monde comme le meilleur de ce qui aurait absolument pu être – mais comme tel, tout de

même encore le pire par rapport à son non-être. Pas moins que devant cette théorie de l'émanation de la création du monde, la métaphysique chrétienne s'est méfiée de la conception qui veut voir dans la réalisation du monde une expérience de dieu sur son propre pouvoir, c'est-à-dire le seul mode par lequel un sujet absolument puisse se procurer une connaissance et une certitude de son savoir-faire. Cette tentation à portée de main, de la création comme épreuve de pouvoir, n'apparaît pas, car de tout temps on a considéré comme pas du tout problématique que l'omniscience devait aussi connaître la toute-puissance qui lui est corrélée. Pourtant, si le présupposé est juste que la connaissance du monde par Dieu repose là-dessus qu'il l'a fait, et donc accomplit le principe du *verum et factum convertuntur*, alors il devrait être vrai également pour la relation de l'omniscience à la toute-puissance que la connaissance que l'une a de l'autre ne peut exister et provenir que de là qu'elle est exécutée. La conséquence de cela n'a pas dû manquer d'effrayer : si Dieu ne pouvait pas savoir qu'il est tout-puissant, sans l'avoir expérimenté, alors il aurait dû créer plus que ce seul monde et un autre monde. La théodicée demande qu'il ne soit pas contraint de faire tout ce qu'il peut pour savoir qu'il le peut, car sinon, on ne pourrait plus l'aider dans la justification de ses œuvres. Donc, il ne doit pas seulement savoir ce qui est réellement en ce qu'il l'a réellement fait, mais aussi ce qui est possible et qui l'aurait été, afin de pouvoir savoir ce que son propre pouvoir inclut, et s'il peut être mesuré comme toute-puissance à l'infinité du possible. Mais une omniscience qui sait tout peut-elle aussi savoir qu'elle sait tout ? Car ce serait inévitablement un méta-savoir de l'omniscience.

Je n'ai pas soulevé ces questions pour aider la scolastique à rattraper ce qu'elle pourrait avoir manqué en projets pour l'anthropologie ; car ce n'était pas du tout sa tâche, mais uniquement son héritage accessoire. Ce qui m'importe est le développement de ce degré d'abstraction particulier dans la relation entre pouvoir et savoir, en tant que spécificité anthropogénétiquement fondée, qui atteint seulement un nouveau plan de sa formation dans le programme des Temps modernes. La digression spéculative clarifie ce que cela signifie, que l'homme n'apprend ce qu'il peut faire qu'en le faisant. Il n'a, en cela, aucune « intuition » de lui-même, ni eu égard à son activité, ni eu égard à sa passivité. Certes, son histoire lui en

apprend beaucoup sur lui-même, mais justement, pas tout, parce qu'elle ne présente des situations que dans un choix restreint, qui ne contiennent pas la mise à l'épreuve de toutes ses qualités et possibilités. Mais ce qu'il fait, dans des conditions qu'il s'impose à lui-même, pour accentuer artificiellement sa mise à l'épreuve, c'est là à nouveau une partie de son histoire : libération d'une curiosité qui n'est plus disciplinée, levée de mécanismes et d'énergies visés de manière encore non spécifique, recherche de situations limites et de confrontations avec elles, visée de réalisations optimales abstraites, car non liées à des situations existentielles. À partir de la post-histoire, on pourra trouver aussi ridicules que l'on voudra des rituels comme celui du duel, mais avec une telle attitude, on ne rendra pas justice au caractère étonnant du fait qu'une telle chose ait jamais pu exister, car cela conduit à méconnaître, à l'aune de ce qui est actuel et obligatoire, ce qui à l'avenir sera incompréhensible et ridicule, par exemple la manière dont, dans certaines formes de sport, on traite la vie et la santé. Je ne trouve pas plus ridicules deux barons qui se battent en duel que deux coureurs automobiles assis sur des tonnes de carburant hautement explosif, qui se poussent réciproquement au bord de l'abîme par des manœuvres risquées. Mais il est insensé de croire qu'ils feraient cela sous la pression des centaines de milliers qui veulent le voir et qui payent pour cela, ou de ceux qui utilisent le voyeurisme pour se glisser eux-mêmes et leurs matériaux dans le champ de mire.

Toute anthropologie, y compris celle qui le nie est, dans son noyau, historique. Admettre cela n'exclut pas d'y voir aussi sa limitation, son caractère insupportable. Il demeure incompréhensible au sujet humain que l'expérience immédiate de soi, voire la plongée méditative en soi, la concentration la plus extrême sur ce soi, ne fassent manifestement pas progresser d'un iota la réponse à la vieille question de ce qu'est l'homme. Le caractère choquant se trouve dans la contingence des détours, et l'histoire en est le plus grand, le plus fortuit, et donc aussi celui qui choque le plus. Mais c'est précisément pour cette raison qu'elle est plus proche de l'épuisement de l'horizon des possibles que toutes les insuffisances de l'introspection et de la réflexion. Mais le fait que, de par la facticité des situations et des circonstances, l'individu reste tributaire d'un modèle provisoire de lui-même, parce qu'il ne trouve aucun

point d'ancrage qui lui permettrait de savoir ce que l'extrait de cette histoire, qui ne lui est pas accessible, pourra exiger de lui en capacité destinale, ce fait reste l'attitude préventive requise pour se rendre aussi insensible que possible afin d'être à la hauteur de la contingence. La tentation est toujours grande, surtout en des époques calmées, de réduire l'entraînement existentiel à un horizon plus étroit de possibilités, à un choix d'exigences moins exotique. Ce qui doit devenir apparent, ce sont les rapports mutuels de l'entraînement et des exigences, la façon dont ils se justifient mutuellement. Mais plus l'entraînement au possible est réduit et plus, à partir de la limitation d'une telle disposition, la peur existentielle augmente devant l'horizon des possibilités inconnues et non prises en compte. La simple allusion à une dissociation plus forte entre la réalité programmée et les possibilités qui s'annoncent, entre statistique et imagination, suffit déjà à accroître l'insécurité élémentaire, à éveiller le besoin non spécifique de prévoyance, le besoin d'approcher de la toute-puissance.

9

Le manque constitutif d'autodonation chez l'homme, de productivité de son expérience intérieure, est conditionné par l'absence de fonction de cette *intentio obliqua* pour la valeur de survie. Sous cet aspect, la découverte de la certitude réflexive, de la réduction transcendantale, fut une donnée correctrice. L'être homme, qui s'appréhende comme contingent par son histoire biologique, qui doit également à tout moment accepter ou effectuer à nouveau son succès dans la survie comme contingent, se constate lui-même comme nécessaire. L'homme est ce qu'il ne peut pas ne pas y avoir. Mais plus que cela n'est pas nécessaire non plus. Il n'est pas besoin de répondre à la question de ce que serait donc ce nouvel *ens necessarium* pour se réjouir de sa nécessité. Ce n'est pas un malheur transcendantal que l'expérience de soi soit l'expérience historique et culturelle d'un détour, et qu'elle rende l'individu dépendant du résultat des autres sur lui. On doit voir que c'est là un simple succès accessoire, ou un échec accessoire, de l'improductivité sélective et fonctionnelle, et même de l'insignifiance de

la connaissance réflexive immédiate de soi. Elle est un fait qui n'a rien à voir avec la nécessité qu'elle découvre, et qui ne serait pas cela sans cette découverte.

Ce qui apparaît dans la quotidienneté comme la domination du On, comme la dépendance de l'individu des avis des autres à son endroit, cela ne tient que secondairement à la définition de l'homme comme être social. Primairement, c'est son incapacité à se mettre au clair sur lui-même sans le faire sous les conditions des désirs d'objectivation des autres sur lui. Ces désirs d'objectivation étrangers sont liés au complexe de réalisation de la délégation. En raison de son manque d'évidence pour lui-même, il ne peut ni évaluer les autres en tant qu'instance, ni les réfuter comme tels. C'est là que se trouve la raison de la thèse de Nietzsche, que ce que nous savons de nous-mêmes et gardons dans la mémoire ne serait pas aussi décisif que l'on croit pour le bonheur de notre vie, car : « Le jour vient où ce que d'*autres* savent de nous (ou prétendent savoir) nous tombe sur le dos, – et dès lors nous reconnaissons que c'est là l'élément qui l'emporte. » On viendrait plus facilement à bout, poursuit Nietzsche, de sa mauvaise conscience que de sa mauvaise réputation[1]. Il est caractéristique du type de pensée atomistique de Nietzsche qu'il n'ait pas su lier cette découverte avec son autre découverte, qu'il n'y a pas de connaissance de soi, et que c'est précisément cela qui livre la conscience de soi au jugement des autres, bien qu'il n'y ait aucune raison de supposer qu'ils seraient plus aptes que nous à cette connaissance. Ils n'ont que la supériorité de celui qui affirme et impose ce qui ne peut être réfuté.

En tant que phénoménologues, nous décrivons des états de fait que nous n'avons pas devant nous à l'instant de la description. Leur évidence apodictique consiste en ceci que, aussitôt que nous les aurions, nous ne pourrions les avoir qu'ainsi. De ce type sont les déclarations sur une conscience absolument et comme telle. L'exemple le plus évident en est peut-être l'analyse, par Husserl, de la conscience intime du temps avec le schéma, adopté de Brentano, de la rétention comme d'un changement d'index de ce qui doit nécessairement avoir été une fois, sans modification,

1. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir* I, § 52 ; trad. de l'allemand de Pierre Klossowski, éd. revue, corrigée et augmentée par Marc B. DE LAUNAY, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, nrf, Gallimard, t. V, 1982, p. 90.

une impression actuelle. Il est difficile d'imaginer sur quoi se fonde la corroboration de ce résultat analytique, car personne ne voudra affirmer que c'est là un résultat de la réflexion, de l'expérience intérieure, de l'autoprésentification de la conscience. Si ce n'était pas un résultat phénoménologique, on le ferait passer pour un modèle qui rend compréhensible comment se constitue, par affection actuelle, une configuration temporelle *[Zeithof]* dans laquelle la séquence des affections ne perd pas son ordinalité. La force de cette théorie n'est pas sa discipline descriptive par rapport à des mécanismes causaux de l'association, mais sa prééminence génétique sur la supposition qui fait du temps une forme des sens a priori. Car en cela il n'est rien d'autre qu'une donnée statique préalable du même type fonctionnel que les catégories, bien que soumis à l'intuition. La phénoménologie de la conscience du temps rend évident ce qui n'est pas possible : la conscience ne devient pas présente à elle-même lorsqu'elle parle de ce qui lui est donné et de la corrélation nécessaire de ses actes et des contenus de ses actes.

Reste un autre pas ultime à franchir, qui conduit dans le champ protégé de la raison pratique. Sa certitude unique la plus assurée, comparable seulement au cogito cartésien, doit se trouver dans la phrase : je peux, car je dois. Car le devoir *[Sollen]* seul est la *ratio cognoscendi* de la liberté, dont il existe aussi peu d'expérience que d'autodonation absolument. Le sujet est, là où il est cela le plus purement et en dernière instance, le plus inaccessible à lui-même. Tout évitement de cette opacité ultime précipite dans les contradictions de la dialectique transcendantale. Ainsi est seulement déduit, mais jamais expérimenté, ce dont tout dépend décisivement. L'autocompréhension de l'homme tient au fil fragile de ce fait de la raison pratique, qui semble déjà si choquant dans cette seule formule. Précisément parce qu'elle est un fait, elle ne peut pas être une intuition, et ne peut, par conséquent, être saisie dans sa présence. Le sujet moral observe, pour ainsi dire toujours déjà après coup, les instants de sa sollicitation aiguë par ce fait, lorsque, déduisant à partir de là, il se tourne vers la *ratio essendi* de cette expérience. Il ne fait pas de doute qu'il existe des illusions de culpabilité tout comme il y a des illusions de non-culpabilité, des complexes de culpabilité pathologiques tout comme des incapacités pathologiques à la conscience de la culpabilité. On en vient alors à se demander si cette phrase

sur l'unique certitude morale n'est pas aussi une dérivation de la mémoire décrite comme « remords » : Je me sens coupable, j'aurais donc dû pouvoir faire autrement. Alors, le standard de l'évidence qu'avait posé le cogito cartésien est définitivement abandonné. C'est là la position qui est plus adéquatement saisie par la subordination de la liberté aux postulats de la raison pratique que par la déduction de la *ratio essendi.*

Le monde devenu incertain par l'effondrement de la garantie de réalité médiévale devait être remis à la disposition du sujet par le coup de main cartésien. L'extension de l'autocertitude absolue, conquise par le primat de la conscience, à d'autres contenus de conscience est la conséquence que la phénoménologie voulait tirer de l'acte fondateur des Temps modernes. Pourtant, j'estime que depuis Descartes la relation entre subjectivité et objectivité s'est exactement inversée en son contraire. En suite d'une quantité de confortations de notre savoir par des réalisations techniques, nous sommes devenus plus sûrs du monde que d'un soi qui s'est révélé fragile et noyauté, simple surface d'une profondeur inconnue, exposé à des surprises et à des guets-apens endogènes. Là-dessus repose l'étonnante perte d'actualité de tout ce que l'on appelait jadis la théorie de la connaissance et qui a largement dominé le contenu de la philosophie actuelle. Mais l'échange des positions entre certitude du monde et certitude de soi dans le cadre de la conscience de la réalité de l'époque n'est en aucune façon la destruction de ses fondements. C'est bien plutôt la levée d'une erreur sur le problème qui lui était historiquement posé : s'assurer l'accès au monde indépendamment de la garantie métaphysique du Moyen Âge. Car elle a fait cela par une tout autre voie que celle initialement programmée et poursuivie, et même tenue pour seule possible. Le *fundamentum inconcussum* de ce processus s'est révélé hautement friable et problématique après son succès, mais n'a aucunement par là mis en péril toute l'entreprise. C'est une conception illusoire qu'il existerait une crise des Temps modernes en raison du manque de fiabilité de ses fondements philosophiques. La crise n'est pas celle de l'accès du sujet à ses objets ; rien ne s'est confirmé plus brillamment que celui-ci. La crise réside dans l'inaccessibilité du sujet à lui-même, dans la perception surprenante de son opacité, non pas seulement, et non pas primairement, pour les autres.

Index des noms

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

Table des matières

DEUXIÈME PARTIE
CONTINGENCE ET VISIBILITÉ

